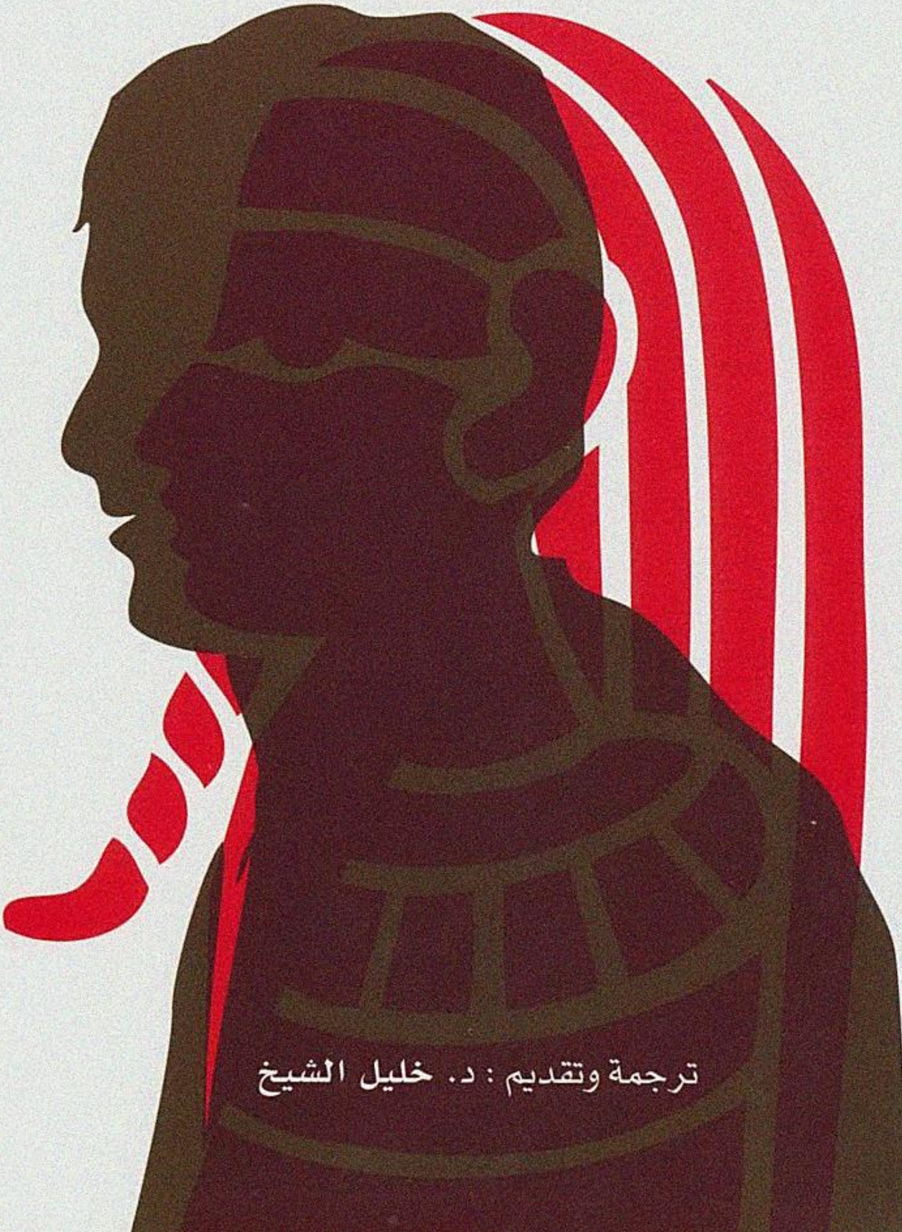
أوروبا والشرق

من منظور واحد من الليبراليين المصريين

بابر يوهانزن



ترجمة وتقديم : د. خليل الشيخ



نبذة عن المترجم

حصل على الدكتوراه من جامعة فريدريش فيلهلم بألمانيا عام 1986، وهو أستاذ الدراسات المقارنة في جامعة اليرموك، وقد عمل أستاذاً زائراً في غير جامعة أردنية وعربية.

صدر له:

1 - الانتحار في الأدب العربي 1997.

2 - باريس في الأدب العربي الحديث 1998.

3 - دوائر المقارنة 2000.

4 - السيرة والمتخيل 2005.

ومن ترجماته:

1 - هلموت بوتيجر: ما بعد اليوتوبيات 2007.

2 - يوميات كافكا 2009.



نبذة عن المؤلف

من مواليد عام 1937م. متخصص في الدراسات العربية الإسلامية إضافة إلى الدراسات الاجتماعية والقانونية. درّس في غير جامعة: فقد عمل في جامعة برلين الحرة، وأستاذاً زائراً في جامعة برنستون، ومديراً للدراسات في المعهد العالي للعلوم الاجتماعية في باريس. وهو يعمل أستاذاً في جامعة هارفرد منذ عام 2005.

ومن أبرز دراساته:

1- Islamic Rules on Women. Muslim Feminist's Critique of Classical Legal Norms 15-11-2009.

2- Mosques in Muslim History.

3-The Female Body and Islam: Religious Doctrines in changing Societies.

"محمد حسين هيكل"

أوروبا والشرق من منظور واحد من الليبراليين المصريين

بابر يوهانزن

ترجمة وتقديم:
د. خليل الشيخ

كلمة
KALIMA

أبوظبي للثقافة والتراث
ABU DHABI CULTURE & HERITAGE

"محمد حسين هيكل"

أوروبا والشرق من منظور واحد من الليبراليين المصريين

فهرسة دار الكتب الوطنية أثناء النشر

أوروبا والشرق من منظور واحد من الليبراليين المصريين
بابر يوهانزن

الطبعة الأولى 1431 هـ 2010 م

DT107.2.H35.J6412.2010
Johansen, Baberr
«محمد حسين هيكل» أوروبا والشرق من منظور واحد من الليبراليين المصريين / تأليف: بابر يوهانزن
ترجمة خليل الشيخ، ـ ط.1. ـ أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2010.
176ص ؛ مص 24x17 سم
تدمك: 3 - 554 ـ 01 ـ 9948 - 978
1 ـ هيكل، محمد حسين، 1888-1956 - تاريخ ونقد.
2 ـ مصر - تاريخ - العصر الحديث. أ- الشيخ، خليل. ب- العنوان.

يتضمن هذا الكتاب ترجمة الأصل الألماني:
Baber Johansen: Muhammad Hussain Haikal - EUROPA UND DER ORIENT IM WELTBILD EINES AEGYPTISCHEN LIBERALEN, Beirut 1967.
IN KOMMISSION BEI FRANZ STEINER VERLAG.
WIESBADEN

info@kalima.ae كلمة
www.kalima.ae KALIMA
ص.ب: 2380 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، هاتف: 468 6314 2 971+ ، فاكس: 462 6314 2 971+

www.adach.ae أبوظبي للثقافة و التراث ABU DHABI CULTURE & HERITAGE
ص.ب: 2380 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، هاتف: 300 6215 2 971+ ، فاكس: 059 6336 2 971+

المحتوى

تصدير المُترجم

أعدّ بابر يوهانزن، أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة هارفرد، دراسته هذه عن الأديب والمفكّر المصري محمد حسين هيكل (1888 ـ 1965) في منتصف الستينات من القرن الماضي، ونشرها في سلسلة «نصوص ودراسات» التي يصدرها المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت عام 1967. وكان المستشرق الألماني فالتر براونه Walther Braune (1909 ـ 1989) أستاذ الدراسات العربية والإسلامية في جامعة برلين الحرة قد أشرف عليها.

لكنّ دراسة يوهانزن تجيء لتكمل ما بدأه فرتس شتيبات Fritz Steppat (1923 ـ 2006) في أطروحته التي تقدّم بها إلى الجامعة المشار إليها آنفاً عام 1954 والتي كانت بعنوان:

القومية والإسلام عند مصطفى كامل.

فمصطفى كامل (1874 ـ 1908) ومحمد حسين هيكل، على الرغم من الاختلافات الكبرى بينهما، يمثّلان حلقتين مهمّتين في بحث مصر المعاصرة عن هويتها، وشخصيتها الحضارية، وطريقها إلى الاستقلال وبناء الدولة وتحقيق التقدّم. صحيح أنه يمكن العثور على بعض المشابه الخارجية العامة بين الرجلين، كأصولهما الريفية، ودراسة كل منهما للحقوق في مصر، وفي فرنسا من ثمّ، واشتغالهما بالصحافة، وقضايا التعليم، والعمل السياسي، وكتابتهما لأعمال إبداعية رائدة، كمسرحية «فتح الأندلس» لمصطفى كامل ورواية «زينب» لهيكل. لكنّهما يمثلان مشروعين فكريين وسياسيين مختلفين تمام الاختلاف.

كان هيكل في العشرين من عمره يوم توفّي مصطفى كامل عن عمر لم يتجاوز الثالثة والثلاثين. وقد شهد هيكل ما تركه مصطفى من تأثير واسع في الحركة الوطنية المصرية، وشاهد ما تركه موته من حزن عميق بين طبقات المجتمع المصري، لدرجة أنّ قاسم أمين، وهو من تيار مغاير تماماً لتيار مصطفى كامل، كتب يقول إنه لم يشاهد قلب مصر يخفق إلا مرّتين: مرة يوم حادث دنشواي، والأخرى يوم توفّي مصطفى كامل، «صبّ مصر وشهيد غرامها» على حد تعبير شوقي.

لكنّ هيكل كان يقف في الموقع الفكري والسياسي المغاير والمناقض لتيار مصطفى كامل. كان هيكل وثيق الصلة بأحمد لطفي السيّد (1872 ـ 1963) الذي عُرف باسم أستاذ الجيل ومؤسس الليبرالية المصرية. وكان لطفي السيد قد أسّس «الجريدة». مثلما أسس حزب الأمة الذي تحول فيما بعد إلى حزب الأحرار الدستوريين، هذا الحزب الذي سيتولى هيكل رئاسته فيما بعد. كان من الطبيعي ان يتابع هيكل أستاذه في رؤيته الفكرية والسياسية. فكان مثله، يرفض العلاقة بين مصر والدولة العثمانية، وهي العلاقة التي كان مصطفى كامل يراها ضرورية لمصر. ويجد المتتبع لكتاب مصطفى كامل «المسألة الشرقية» Eastern Question الذي نشر عام 1909، وعياً سياسياً لافتاً، واطلاعاً واسعاً لشاب في مقتبل العمر على أبعاد هذه المسألة التي صارت تدلّ في الدراسات التاريخية ذات الصلة على جهود الدول الأوروبية لتفتيت الدولة العثمانية وتصفية ممتلكاتها. لهذا كان مصطفى كامل حريصاً على أن يبلور في كتابه هذا رؤية تسعى للتوفيق بين الإسلام والوطنيّة. وإن كان أولريش هارمان يرى في دراسة نشرت له بالألمانية في مجلة جمعية المستشرقين الألمان ZDMG 21

(1978) أنّ مصطفى كامل كان يستخدم مصطلحي الأمة والوطن بالمفهوم الذي طرحته الثورة الفرنسية أو عبّرت عنه الفلسفة المثاليّة الألمانية.

وبالمقابل فإن قارئ مذكرات هيكل في السياسة المصرية يجد أنّه كان غير مقتنع بهذه الرؤية، على المستوى السياسي، لأنّ الحزب الذي ينتمي إليه ـ وكان يسمّى أنصاره أصحاب المصالح الحقيقية ـ كان يدعو إلى الوطنية المصرية الخالصة، ويرفع شعاره «مصر للمصريين»، ويرفض العلاقة مع السلطنة العثمانية. أما على المستوى الفكري فقد كان هيكل شديد التأثر بآراء لطفي السيد، الذي كان يدعو إلى «مذهب الحريّين» وهو المذهب الليبرالي، ويدعو إلى منظور يستمد خيوطه من فلسفة أرسطو، وآراء مفكري عصر التنوير في فرنسا، والليبراليين الإنجليز، ويسعى إلى بناء مجتمع مصري على أسس ديمقراطية وليبرالية وعلمانية.

وقد جاء ذهاب هيكل إلى السوربون ليكمل دراساته العليا، بناء على اقتراح لطفي السيد، فسافر هيكل إلى هناك على نفقة أسرته، مثلما فعل توفيق الحكيم، الذي ذهب هو الآخر إلى السوربون بناء على اقتراح لطفي السيد، بعد أن استشاره إسماعيل الحكيم، والد توفيق، وزميل لطفي السيّد في الدراسة. وقد شكّلت دراسة هيكل والحكيم نقطة تحول جوهرية في حياة كل منهما، لكنهما سارا في مسارين متعاكسين. فقد استطاع هيكل أن يكبح جماح «الروائي» في أعماقه، وأن يعطي المجال للقانوني والناقد والمؤرخ والسياسي والمفكّر، في حين أدار الحكيم ظهره للقانوني، ليبرز الروائي والمسرحي الذي قدّم كتابات مهمّة في هذا المجال.

أسهمت دراسة هيكل في مرحلة الدكتوراه التي خصّصها لبحث مسألة «دَين مصر العام» في ربطه بتاريخ السياسة المصرية المعاصرة. وما فيها من خبايا وإشكالات. وأسهمت في تعزيز ارتباطه بالحضارة الغربية، وإن كانت قد جعلته يقف من سياسة الدول الأوروبية موقف المستريب.

لقد سعى بابر يوهانزن إلى دراسة ذلك كلّه، ضمن منظور تحليلي يدرس كتابات هيكل بوصفها خطاباً موحّداً، وإن كان يدرك الفروقات بين مستويات هذا الخطاب، ويعي التحولات والأزمات التي عرفها خطاب هيكل الفكري عموماً.

يتكوّن هذا الكتاب من عشرة فصول ترسم في مجموعها خطاب هيكل الأدبي والفكري. وتتّبع مصادر هذا الخطاب الذي يتوزّع على حقول معرفية مختلفة. وتسعى لتبيان ما طرأ على خطاب هيكل من تحولات، وتحليل بواعث تلك التحوّلات.

ويلحظ قارئ هذه الدراسة التي تهتم بتتبّع إشكالية العلاقة بين أوروبا والشرق من منظور هيكل، أنها تكاد تنقسم إلى قسمين كبيرين:

أما القسم الأول فيتوقف فيه يوهانزن عند كتابات هيكل الليبرالية الطابع، ويبيّن أبعاد خطابه الذي كان ينطوي على مشروع تحديثي، في مواجهة ما يسميه يوهانزن بالمجتمع الجامد أو المتحجر، ويسعى يوهانزن في هذه الأثناء إلى تبيان الخيوط المعرفية والجمالية التي صاغت نسيج هذا المشروع. يتوقّف يوهانزن في هذا الجزء من الكتاب عند كتابات هيكل حتى عام 1935، ويسعى إلى إبراز تأثيرات الفكر الغربي فيها وبخاصة تأثيرات كلّ من: أوغست كونت (1798 ـ 1857) وهبوليت أدولف تين (1828 ـ 1893) وجان جاك روسو (1712 ـ 1778).

فقد أخذ هيكل عن كونت طبيعة نظرته إلى حركة «التطور» في المجتمع، مثلما تبنّى فلسفته الوضعيّة، ورأى أن الاختيار معدوم من الوجود جملة، «وإنّما تصرفنا قوانين مرتّبة نعرفها، وصُدَفٌ واتفاقات ربّما كانت تسير على قوانين لا نعرفها». وأخذ عن تين لحظاته الثلاث: العرق والعصر والبيئة. وظلّ مؤمناً أنّ طريقة تين هي «الطريقة العلمية التي تبعث للنفس صورة صحيحة عن شخص الشاعر أو الكاتب أو الفيلسوف الذي يراد تحليله. ذلك أن الفرد لا وجود له بذاته وإنما وجوده بالوسط الذي يعيش فيه».

وقد كتب هيكل كتاباً ضخماً عن روسو، يقع في جزءين. وقد أخذ هيكل عنه فكرة العودة إلى الطبيعة، أي العودة إلى الفطرة والنقاء، وآمن في مرحلة من حياته، كما آمن روسو أنّ المِلكيّة الخاصة والترف وحب الشهوات هي سبب تعاسة البشرية، وأنه لا سبيل لتخليص البشرية من هذا الشقاء إلا بعودة الإنسانية إلى حالها الطبيعية.

يمزج يوهانزن في هذه الفصول على نحو ذكي، بين الفكر والواقع. فيدرس رؤى هيكل الفكرية، ويضعها إلى جانب تحولاته في عالم السياسة، وصراعه مع خصومه، بمعنى أنّ الكتاب يسعى إلى وضع كتابات هيكل، في هذه المرحلة، في سياقاتها الإجتماعية والتاريخية. فيشير إلى الصراع بين حزب الأحرار الدستوريين والوفد على المستوى السياسي، مثلما يشير إلى ذلك الجدل الفكري العنيف الذي ظلّ ينشب بين «المنار» مجلة محمد رشيد رضا تلميذ محمد عبده، و«السياسة» و«السياسة الأسبوعية» التي رأس هيكل تحريرها.

لكنّ المسائل التي يطرحها يوهانزن في هذا الإطار تصبّ كلّها في المشروع الذي كان هيكل والتيار الذي ينتمي إليه يروّج له، وهو ضرورة إقامة مجتمع مصري على أسس تجمع بين الموروث القومي الفرعوني والنظم التي أنتجتها حضارة الغرب. لهذا يناقش يوهانزن في هذه الحقبة مسائل تتصل بهذا المشروع وتتولد عنه. فيتوقف عند الفلسفة والمجتمع، والحتمية ذات الصبغة الثورية، مثلما يتوقف عند العلاقة مع الموروث الفرعوني، وعند العلاقة مع اللغة العربية، في إطار البحث عن المستقبل.

تقع هذه المرحلة في ما يقرب من ربع قرن، فهي تبدأ على المستوى الزمني منذ عودة هيكل من باريس عام 1912. وتنتهي عام 1935 بظهور دراسته الشهيرة «حياة محمد». ولعلّ من المسائل اللافتة في دراسة يوهانزن اعتماده على مذكرات هيكل المخطوطة آنذاك، والتي لم يتح لكثير من الدارسين العرب الإطلاع عليها، وهي المذكرات التي كتبها هيكل الشاب أثناء دراسته في فرنسا. والتي نشرها المجلس الأعلى للثقافة في مصر عام 1996 تحت عنوان «مذكرات الشباب». ففي هذه المذكرات يتبين كيف عاد هيكل من فرنسا وفي ذهنه كتابة تاريخ مصر على نحو يبرز معالم الشخصية المصرية الجديدة التي تستمد ملامحها الوجدانية من التاريخ المصري، وتفكيرها المعاصر من الحضارة الغربية.

يجيء الجزء الثاني من كتاب بابر يوهانزن ليرسم انكسار هذا المشروع الليبرالي التحديثي.

وقد حرص يوهانزن في الفصول الأولى من دراسته أن يبيّن أن التطور الأوروبي هو ثمرة للتطور العقلي. ثم صار هيكل بعد ذلك يؤمن أنّ ما تعيشه أوروبا من أزمات، هو تجسيد لأزمة العقل. لهذا يوضح يوهانزن أنّ عنصراً جديداً بدأ يدخل في كتابات هيكل، بوصفه مصدراً من مصادر المعرفة، وهو عنصر الإلهام الذي سرعان ما تحوّل إلى الوحي. وقد بين يوهانزن تغيّر آفاق المعادلة في كتابات هيكل، فقد بدأت العلاقة بين الوحي والعقل تأخذ شكل علاقة المطلق بالنسبي، فكان من الطبيعي أن يخضع النسبي للمطلق.

لا يتوقف يوهانزن في هذه الفصول عند أعمال هيكل التاريخية أو الفكرية على نحو منفرد، بل يسعى عبر تحليلها إلى النفاذ إلى خطابها العام، فقد صار الإسلام يشكّل عمود الصورة في خطاب هيكل الجديد. فقد وضح هيكل هذا التحول عندما قال:

«وقد حاولت أن أنقل لأبناء لغتي ثقافة الغرب المعنوية وحياته الروحية، لنتخذهما جميعاً نبراساً وهدى، ولكنني أدركت بعد لأي أنني أضع البذر في غير منبته، فإذا الأرض تهضمه ثم لا تتمخض عنه ولا تبعث الحياة فيه. وانقلبتُ ألتمس في تاريخنا البعيد في عهد الفراعين موئلاً لوحي هذا العصر، نعيش فيه نشأة جديدة. فإذا الزمن وإذا الركود العقلي قد قطعا ما بيننا وبين ذلك العهد من سبب قد يصلح بذراً لنهضة جديدة. ورويت فرأيت أن تاريخنا الإسلامي هو وحده البذر الذي ينبت ويثمر».

لكنّ تحول هيكل إلى الإسلام، الذي حرص يوهانزن على تتبعه، ومحاولة تعليله، لم يكن تحولاً منقطعاً. فقد جاء في سياق يتصل بالحقبة الواقعة بين عامي 1932 ـ 1937. فمنذ أن نشر طه حسين الجزء الأول من «على هامش السيرة» عام 1933، توجّه كتاب تلك الحقبة إلى الإسلاميات، فنشر هيكل «حياة محمد» عام 1935، وكتب الحكيم مسرحية «محمد» عام 1936، وبدأ العقاد الكتابة عن العبقريات الإسلامية منذ عام 1937. وقد لفتت هذه الظاهرة نظر محمد مندور، الذي تساءل في «الميزان الجديد» عن سرّ هذا التحول الذي سمّاه مندور «إخفاقاً» ورأى فيه لوناً من الضغط الإجتماعي أو الخضوع لإغراء الشهرة. لكن الناظر إلى هذه التحولات يَلحظ أنها ظلّت تتوافق مع المعطيات الفكرية والمنهجية الغربية التي سبق لها أن شكلت هؤلاء الأدباء. فقد وضّح هيكل في مقدمة كتابه «حياة محمد» أنه سيدرس حياة الرسول، عليه السلام، دراسة علمية على الطريقة الغربية الحديثة، خالصة «لوجه الحق وحده». وكان كتاب طه حسين «على هامش السيرة» منسجماً مع مشروع طه حسين الحضاري في ضرورة إحياء الموروث بوصفه شرطاً أساسياً من شروط النهضة، متّفقاً بذلك مع الأوروبيين في استثمارهم لموروثهم. أما عبقريات العقاد، فهي تجسيد لرؤيته المثالية على المستوى الفلسفي، التي تؤمن بدور الفرد المتميّز في التاريخ وصناعته.

وقد أثمرت هذه المرحلة لوناً من التصالح مع الإسلام والتراث العربي، وقد انعكس هذا التصالح على نظرة هيكل التي لم تعد مصرية خالصة، بل صارت تهتم بـ «الروح المصري» في اتصاله مع العالم العربي، آملاً أن تنتظم هذه المنطقة حضارة إسلامية أو عربية أو شرقية. مثلما أدى هذا التصالح إلى إيمان بالإسلام بوصفه ديناً سماوياً. فقد كان هيكل «الوضعي» عام 1912 يريد من صاحب كتاب «تاريخ آداب اللغة العربية» أن يقف على «الأصول الأدبية» التي استمد منها القرآن وجوده. ثم صار هيكل عام 1935 مؤمناً بالمصدر الإلهي للقرآن، موقناً بأنه وحي من الله. لذا سعى هيكل في «حياة محمد» إلى نفي ما سوى ذلك. وجاءت مناقشة يوهانزن لقصة الغرانيق دليلاً على هذا الإيمان والتحول إلى منظور جديد.

ولعل قارئ الكتاب يلحظ أن يوهانزن قد بذل جهداً واضحاً في مناقشة آراء هيكل في هذا المجال. وكانت نبرته على غير المعتاد، عاليةً وتتسم بشيء من الانفعال، مثلما أنها تكرر ما هو مألوف في المنظور الاستشراقي عن الرسول عليه السلام. فقد سبق للعديد من المستشرقين أن توقفوا عند هذه الحادثة وجميعهم كان يحاول «البرهنة» على صحتها، بصرف النظر عن نفي بعضهم لشيء من تفصيلاتها. لهذا اتسمت مناقشة يوهانزن

هنا بسيطرة منظور لاهوتي خفي، يبيّن المنظور الاستشراقي التقليدي الذي يرى في الإسلام خليطاً غير متجانس يعود إلى مصادر دينية مختلفة.

يناقش يوهانزن بعد ذلك كتاب هيكل من منظور العلاقة بين المثقف والسلطة، ليبيّن التحولات التي أسهمت هذه المرة في خروج هيكل تماماً من الدائرة السياسية، فقد وقعت ثورة 1952 التي حلّت الأحزاب السياسية، ومنعت قادتها من الاشتغال بالعمل السياسي.

في تلك الأثناء يبيّن يوهانزن أن هيكل كتب روايته «هكذا خُلقت» ويشير إلى أنّ هيكل افتتح حياته بزينب واختتمها بتلك الرواية التي أشرنا إليها. صحيح أنّ يوهانزن يقوم بتحليل الرواية الأخيرة لهيكل، ويتوقف عند مظاهر فكرية فيها تبيّن هذا التحول، لكنّ ما ينبغي أن يضاف إلى هذا التحليل الذي كتبه يوهانزن هو أنّه مثلما كانت «زينب» تمثل الوجه الأدبي لمشروع هيكل الفكري، أو الوجه الشعبي لذلك المشروع التحديثي، فإنّ بطلة روايته الأخيرة تكاد هي الأخرى تمثل ما انتهى إليه هيكل في حياته، بعد تقلبات كثيرة. فبطلة «هكذا خُلقت» تعيش حياة مملوءة بالمغامرات، وتتخذ من النمط الغربي لها نموذجاً يُحتذى، لكنها بعد تحوّلات حادة ترفض ماضيها، وتذهب إلى الحج، وتقيم لمدة طويلة في المدينة المنورة، باحثة عن الغفران وحسن الختام. وهذا التحول يشاكل ما طرأ على تكوين هيكل من الناحية الفكرية وانتقاله من مرحلة إلى أخرى.

صحيح أنّ في الرواية إشارات إلى آراء تين، وقاسم أمين وغيرهم، لكن هذه الآراء توظف لصالح التحولات الجديدة التي تعيشها بطلة الرواية. وهذا يشير إلى أن تحولات هيكل من الليبرالية إلى الإسلام، لم تلغ الأدوات المعرفية والمناهج التحليلية التي كان قد اكتسبها من قبل، وإن كان قد سعى إلى توظيفها في إطار فكري مختلف.

خليل الشيخ
أستاذ الدراسات النقدية المقارنة
جامعة اليرموك ـ الأردن.
2009/9/20

الفصل الأول

المجتمع الجامد

ظهر في القاهرة عشية الحرب العالمية الأولى أوّل عمل روائي ينشغل بحياة الفلاّحين في الريف المصري. ولم يكن يوجد على صعيد اختيار مثل هذا الموضوع في الأدب المصري في أواخر القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين مثال يُحتذى، كما لم توجد ريادة فنيّة روائية في الأدب المصري تعالج هذا الموضوع[1].

لذا تُعدّ رواية «زينب» على صعيديّ الشكل والمضمون في مصر ثورة أدبية، فهذه الرواية التي لم تحظ وقت صدورها بأيّة أصداء في الوسط الأدبي المصري[2]، صارت من أكثر الروايات شعبية في الأدب المصري في هذه الأيام.

إنّ تطوّر الفكر القومي والوعي المتنامي بضرورة الإصلاح الإجتماعي، أكسب الرواية مزيداً من اهتمام الجمهور المصري المتعلّم. ومن أجل تلبية الطلب المتزايد للقرّاء المصريين، أعيد طبع «زينب» للمرة الثانية عام 1929[3]. وفي السنة نفسها اختارتها شركة رمسيس للأفلام المصرية من بين مائتي عمل لتحويلها إلى فيلم سينمائي[4]. ثم ظهرت الطبعة الثالثة للرواية عام 1958[5]، وهي الطبعة الأخيرة ـ في حدود ما أعلم. ومن خلال تحويل الرواية إلى فيلم للمرة الثانية استطاعت مصر أن تحصل في مهرجان برلين السينمائي عام 1952 على نجاح لا يُستهان به[6].

نشر هيكل هذه الرواية باسم مستعار «مصري فلاّح» و«خشية ما قد تجني صفة الكاتب القصصي على اسم المحامي»[7]، كما قال فيما بعد.

تشير هذه الجملة القصيرة إلى الوضع الإشكالي لكتّاب الرواية في المجتمع المصري في بداية القرن العشرين. فقد لاحظ يحيى حقي، بحقّ، أنّه لم يكن يُعترف إلى جانب الشعر بغير الرواية التاريخية بوصفها فنّاً جاداً. ولذا فإنّ عملاً روائياً ينشغل بإشكالية تأثير العلاقات الإجتماعية على المشاعر الإنسانية سيكون موضع ريبة واتهام[8].

لكنّ اختيار اسم مستعار لم يحل دون الكشف عن هويّة مؤلف الرواية، فسرعان ما لاحظ النقاد المعاصرون من خلال أسلوب الكتابة وطبيعتها أنّها تعود لمحمد حسين هيكل المحامي، الذي صنع لنفسه إسماً في عالم الصحافة من خلال ما كان ينشره بين عامي 1908 و1914 في «الجريدة» التي أصدرها الليبرالي أحمد لطفي السيد[9].

ترى لأية طبقة اجتماعية ينتمي هذا المحامي الشاب الذي وصف نفسه في تقديم الرواية بأنّه «مصري

1 عن تاريخ صدورها انظر: 42 هامش Gibb, Studies 273; Widmer.49، وحول التجديد الشكلي والمضموني للرواية، انظر: Gibb, studies 292, 310; GAL SIII 202.

2 Gibb, Studies 249.

3 ibid. 292.

4 السياسة الأسبوعية 1930/4/5; Gibb, studies 317.

5 القاهرة آب (1958) (الشركة العربية للطباعة والنشر).

6 Landau, Theater 162, هامش 524.

7 زينب، ص 7.

8 حقي، ص 43.

9 حول النقاد: انظر زينب، ص 8، وحول عمله في الجريدة: مذكرات: 30/1، 43، 51، 68، وانظر: حمزة: 120 ــ 121.

فلاّح»؟ ولد هيكل في العشرين من آب عام 1889[1] في كفر الغنّام من أعمال محافظة الدقهلية، وكان الابن الأكبر لحسين أفندي سالم هيكل. ينتمي والده إلى «طبقة مصرية أخذت بالسيطرة على الأراضي، لترث دور الطبقة التركية العليا القديمة في النفوذ والثروة»[2]. وقد كانت عائلته تسيطر على «مقاليد الأمور في قريته»[3].

إن هذا يعني أنّ أصول هيكل تعود إلى طبقة متنفّذة هي طبقة ملاّك الأراضي المصرية. هذه الطبقة التي بدأت تتشكل إبّان القرن التاسع عشر، وشرعت تختار ممثّليها في الحياة السياسية المصرية منذ بداية النصف الأوّل من القرن العشرين[4].

لم تختلف طريقة تعليم هيكل عن أسلوب تعلّم أبناء الأفندية المستنيرين آنذاك؛ فقد اختلف إلى كتّاب القرية[5]، ثم درس في مدرسة الجمالية الابتدائية في القاهرة، وأنهى تعليمه فيها عام 1901، ثم تخرّج من المدرسة الخديوية الثانوية عام 1905[6].

سيتحدّث هيكل فيما بعد عن هذا الجوّ الخانق الذي اتّسمت به تلك المدارس: معلّمون ضيّقو الصدر، تركت سطوتُهم التلاميذَ عزّلاً تحت رحمتهم، الذعر المتواصل من عصا المدير، الخضوع المهيمن الذي يحيل الدرس إلى لون من العذاب[7]، نظام التفتيش الذي يفضح المعلّم أمام طلبته، والإهانات التي يفرضها المعلم على الطلبة ليسترد هيبته أمامهم[8]، الامتحانات الصعبة لمواد تُدرّس بصورة تلقينية، وتجبر الطلبة على التعامل مع تلك المواد من زاوية أهميتها في الامتحان وتحصيل العلامة[9]. لقد خلق ذلك كلّه مناخاً من العسف القويّ، والإهانات المتلاحقة، التي جعلت هيكل يصاب بالاكتئاب وتراوده أفكار عن الانتحار[10]. وفضلاً عن ذلك، فإنّ هذا الفتى لم يحظ بالرعاية الأسرية. إنّ كون هيكل قد أمضى الكثير من السنوات بعيداً عن والديه، جعله يستشعر الغربة منذ وقت مبكر. ويمكننا الافتراض أنّ تركيز هيكل في «زينب» على شكوى حامد، التلميذ الذي كان يتعلم في القاهرة، من علاقته بعائلته، تعود إلى التجارب التي مرّ بها هيكل نفسه في أيام شبابه الأوّل:

«والواقع أنّ الغربة والبعد عنهم هو الذي جعله ينسى الدار (...). وما شأنك بإنسان صرف الشطر الأكبر من حياته بين خلاّن المدرسة، ويرجع أيام الصيف فلا يجد في البلد إلا جموداً وسكوناً. أقوام لا تبين عليهم علائم الارتباط، ولا يظهر في شكلهم أنّهم يعيشون معاً. بل كلّ في ناحية يفكّر وحده ويجلس منفرداً إلا إذا ساقته الضرورة ساعات الطعام للوجود مع أهله، وهناك يعلو الجميعَ سكوتٌ، كأنهم في مأتم بين أهل الميّت ومحبيه»[11]. ثم يواصل هيكل وصف علاقة حامد بعائلته فيقول:

1 النجّار، ص 5.
2 النجّار، ص 5.
3 المصدر نفسه، ص 7; هيكل في، الهلال: العدد 63، ص 642.
4 انظر: Baer 50 — Hourani, 130, 209; 56.
5 النجّار: ص 7.
6 المصدر نفسه: ص 5.
7 في أوقات، ص 232 — 235.
8 المصدر نفسه، ص 336 — 339.
9 السياسة الأسبوعية، 1932/3/19.
10 المصدر نفسه، 1930/10/4.
11 زينب، ص 91.

«حين ذاك يحس أنّ بينه وبين رفقة المدرسة في الود وعدم التكلّف ما ليس بينه وبين أهله. وليس عجباً أن ينتج التفريق ما أنتج في نفس حامد ويدع القلب أشدّ شوقاً للطبيعة وذكراً لآثارها التي تصحبه حيث حل وأينما كان، منه لجماعة كل صلة بينه وبينهم في تلك الأيام التي يبدأ القلب فيها أن يتفتح ليعرف الوجود أنّهم يقدّمون له ماديات العيش بشكل لا يظهر له فيه منهم أثر»[1].

وتظهر مذكراته غير المنشورة[2] التي كتبها في باريس، نزعة تتشابه مع «زينب»، حيث يعثر المرء في المذكرات على ألفاظ مؤثرة تصف حنين هيكل إلى جمال الطبيعة المصرية. لكنه عندما يتحدث عن العائلة، لا يخصّ عائلة بعينها، كعائلته مثلاً، بل يتحدّث عن العائلة المصرية على وجه العموم، ليقدّم في هذا الصدد حكماً قاطعاً:

«كنت عند صديق من أيام، ودار الحديث حول العائلة. هو أنا وكلّ مصري مقتنع بفساد نظامها الحاضر»[3].

لم يستثمر هيكل أيام عطلته التي كان يقضيها في الريف لتقوية أواصر العلاقة مع عائلته، وليحسّن علاقته مع والديه. ولم يشارك في الأعمال المشتركة للعائلة كالإشراف على الفلاّحين والعمّال في الحقول، بل كان يمضي وقته في «القراءة والكتابة وتأمل الطبيعة في بلده»[4]. وإذا لم يكن غارقاً في تأملاته وهو يتجول هنا وهناك، فإنه يشغل نفسه بقرض الشعر»[5]، أو بتحرير جريدة «الفضيلة» التي كان يحرّرها بخط يده، ويوزّعها في كفر الغنام والقرى المجاورة لها[6]. وقد علّق في مذكراته الباريسية على الأخبار المتعلّقة بالأمراض وحالات الوفاة في قريته فقال:

«إنّه ليس من بين عاداتي مطلقاً، الذهاب إلى المستشفيات، لأنّ معرفتي بسكان قريتي محدودة، كما أنّ حياة العزلة التي أعيشها لا تسمح لي بذلك»[7].

وكان لدى هيكل الكثير مما سيحكيه في مذكراته عن حياة العزلة، التي يبدو أنه ظل يعيشها في باريس. وسنكتفي باقتباس موضع واحد يغني عن الكثير:

«أقول اليوم مرّة أخرى إنّ الوحدة هي أنجع علاج للنفس. فليس في المجتمع من فائدة غير الهم والمرض والأعباء الثقيلة المؤلمة التي يضعها على عاتق المرء فيجعله يضيّع عقله وينسى قَدْره، ويلقيه في لجّة أحلام لا سند لها من الواقع. أما ساعات الوحدة التي يقضيها المرء وحيداً يعمل لصالحه، ويفكّر في مصلحة الإنسانيّة، وينتقل من رأي إلى رأي ومن سؤال إلى سؤال، يناقش ذلك بهدوء، فيصل في الأغلب إلى نتائج حسنة»[8].

---

1 زينب، ص91.

2 قام المجلس الأعلى بنشر هذه المذكرات تحت عنوان مذكرات الشباب، القاهرة، 1996.

3 مذكرات 88/3 (1909/12/8).

ملاحظة: لقد عاد يوهانزن إلى هذه المذكرات يوم كانت مخطوطة. ومن الضروري أن أنبه إلى أن بعض المواضع التي يذكرها يوهانزن ليست موجودة في النّص المطبوع الذي صدر عن المجلس الأعلى للثقافة عام 1996، كما أنّ بعضها يوجد في مواضع أخرى. فهذا الاقتباس يوجد تحت تاريخ 1910/1/12، ص 116 في النسخة المطبوعة، لا كما أشار يوهانزن.

4 النجّار، ص 8.

5 السياسة الأسبوعية، 1929/4/13.

6 النجّار، ص 8.

7 مذكرات 11/ 15 1910/1/9.

ومن الضروري أن أنبه أنني لم أعثر على هذا الاقتباس في المذكرات المطبوعة.

8 المصدر نفسه 1/ 57 (1909/9/25). قارن بـ: 1/ 38 (1909/8/23)، 1/ 58 (1909/9/27)، 7/11 – 10 (1909/12/23). ومن الجدير ذكره أنني لم أعثر كذلك على هذا الاقتباس أيضاً في المذكرات المطبوعة.

لقد كان هيكل يشعر أنّ عائلته غير قادرة على تفهّمه، كما يبدو أنه كان في قريته بلا أصدقاء. وربّما كان الفرق الإجتماعي والثقافي بين ابن العمدة، الطالب القاهري الشاب، وبين أترابه القدامى في القرية كبيراً، إلى الحد الذي لا يسمح بتطوير علاقة صداقة، لهذا آثر هيكل أن ينسحب إلى داخل ذاته. وبالمقابل فقد كانت لديه رغبة قوية في التواصل مع البيئة التي كان يعيش فيها، وأن يتمكن من التأثير فيها. ولمّا كانت العلاقات الإنسانية المباشرة متعذّرة، صارت الكلمة المكتوبة وسيلته لهذا التواصل.

بدأ هيكل عام 1905 دراسته القانونية بكليّة الحقوق في المدرسة الخديوية. وقد دوّن في مذكراته بداية اهتمامه بالنزاعات السياسية في مصر آنذاك[1].

وقد كانت حماسة زملائه للسياسيّ الوطني مصطفى كامل هي التي أجبرته على الاهتمام بالتيارات السياسية السائدة آنذاك. وقد كان موقف «اللواء» المؤيّد لتركيا، ومبالغة مصطفى كامل في تقديره لقوة الأتراك في حادثة طابا من جهة، ورفضه للإصلاح الداخلي، كما تجلّى في تعريضه بالمصلح الليبرالي قاسم أمين على صفحات «اللواء» من جهة أخرى، من الأسباب التي جعلت هيكل يقف من مطالب الحركة الوطنية المتطرّفة موقف اللامبالاة وعدم الاكتراث[2]. وكانت تلك الاعتبارات تقف وراء اتصاله «بالجريدة» والمجموعة التي تلتف حول أحمد لطفي السيد[3].

إنّ هذا التوصيف الذي يبدو فيه قراره بالانضمام إلى «الجريدة» نتيجة لخيبة أمله على المستوى الشخصي من الموقف غير الواقعي للدوائر الوطنية المتطرفة يمكن أن يكون صحيحاً على الصعيد الذاتي. لكنّ من الضروري أن يشار إلى أنّ هناك عوامل أخرى أسهمت في بلورة خيبة أمله، وفي قراره بالانضمام إلى «الجريدة».

فقد قامت بين لطفي السيّد ووالد هيكل علاقة صداقة شخصية حميمة[4]. فعائلة السيّد وهيكل تنحدران من قريتين في محافظة السنبلاّوين[5]، وللعائلتين وجهات نظر متطابقة فيما يخص المشكلات السياسية والإجتماعية آنذاك، كما أن أحد أعمام هيكل كان يعمل محرّراً في «الجريدة»[6]. وقد أشار هيكل في مذكراته إلى أنّ والده ظلّ مؤيداً للتوجهات السياسية التي يمثّلها أحمد لطفي السيّد[7]. لهذا يمكن الافتراض أن آراء هيكل كانت قد تحدّدت منذ وقت مبكّر في ضوء أفكار جماعة «الجريدة»، وأنّ الحوادث المذكورة في المذكرات بما فيها التوجه العقلاني قدّمت مسوّغاً لانضمامه إلى ذلك الوسط.

إنّ الدور الذي اطّلع به لطفي السيد أيام تلمذة هيكل من 1905 ـ 1909 بوصفه معلّماً ومرشداً عقلياً لا يُقدّر. فلم يكتف لطفي بأن يجعل من حوله ينهلون من علمه «بل أتاح لنا فرصة الاستماع لكبار الأساتذة، إذ كان يدعوهم ليحاضرونا في دار «الجريدة» في موضوعات مختلفة ... وكان لطفي يقدّمني لهؤلاء جميعاً ويذكر لهم شيئاً مما كنت أكتبه في الجريدة»[8].

---

1 مذكرات في السياسة 25/1.
2 المصدر نفسه 26/1 ـ 27.
3 المصدر نفسه 30/1.
4 النجار، ص 5، محمود: 318 ـ 319.
5 حول لطفي: انظر: أحمد، ص 86، وحول هيكل انظر: مذكرات في السياسة 22/1.
6 مذكرات في السياسة 51/1.
7 المصدر نفسه 32/1.
8 المصدر نفسه 34/1.

على هذا النحو استطاع هيكل أن يقيم علاقات مع كبار محاميّي وسياسيّي مصر، تلك العلاقات التي كان لها تأثيرها في سيرته الوظيفية. ولكن أكثر هذه الصلات أهميّة في حياة هيكل، تمثّلت في صحبته الدائمة للطفي السيّد التي وصفها في مذكّراته بقوله:

«كنت أتردد عليه في سراي البارود[1]، فأجد منه خير أستاذ يشرح في حديث عذب ومنطق دقيق مبادئ الحرّية على ما فهمها أهل القرن التاسع عشر ... وكان من أثر هذه الأحاديث أنني عدلت عما كنت ماضياً فيه من الاكتفاء بقراءة الأدب العربي إلى قراءة كتب إنجليزية في الموضوعات التي كان يحدّثني فيها»[2].

اطّلع هيكل بتوجيه من لطفي السيّد على أعمال كارلايل Carlyle ومل Mill وسبنسر Spencer، التي كانت الأكثر مقروئية عند الليبراليين المصريين قبل الحرب العالمية الأولى[3].

لقد كان شعار هيكل وهو يسعى إلى معرفة الأدب الأوروبي، الدخول إلى «مبادئ الحرية» لتكون تلك المبادئ تحرّراً من الأشكال الخانقة والميّتة لنظام اجتماعي شامل، على النحو الذي تتبدّى فيه المواجهة بين الحياة الطبيعية والحياة المتحضّرة في كتابات روسو، ولتعلو صيحة سبنسر في دعوته إلى حرية الاكتشاف العلمي للكون التي تستوجب تدمير أشكال التفكير القديمة، وليجيء، أخيراً، تصوّر مل للحرّية الفردية سياسياً واجتماعياً، هذا التصور الذي يبشّر بحقوق الفرد ويضع أفكاره مقابل المفاهيم الأخلاقية والدينية للمجتمع، ويسمح بتشكيل حياته داخل مجتمعه تبعاً لتصوراته الذاتيّة. لهذا وجد هيكل أن كارلايل يمكن أن يكون ممثّلاً للحرّية لأنه كان يستهدف «وصول النفس الكبيرة وقد تجرّدت عن المادة إلى ما يستكنّ في جوف العالم الحاضر بجميع أجزائه من الحقائق» وإخراجها من المجال الديني، ليتوقّف اعتمادها على إلهها الشخصي[4].

ففي ضوء تأثير الليبرالية فهم جيل أساتذة هيكل الحرّية على أنّها مبدأ لا محيص عنه لتحلّ الأشكال الجديدة محل الأخرى القديمة، وللتّوصل بالتالي إلى نظم أفضل، وبوصفها أسس الوحيد للتطوّر. ويبدو هذا الإدراك لمصطلح الحرّية في ضوء كتابات مل وسبنسر صحيحاً، حيث يمكن للمرء أن يعرف رأي مل الذي يرى أنّ تدمير مجتمع ما يحدث في المقام الأول «عندما لا تتمكن النزعة الفردية من التغلب على نير الرأي العام»[5].

ويمكن للمرء أن يقرأ بوضوح أكثر عند سبنسر:

«يمر الرأي الإنساني، بمراحل ثلاث هي: إجماع الجهلة، وعدم تقبّل التساؤلات، وإجماع الحكماء. ومن الواضح أنّ المرحلة الثانية أساس للمرحلة الثالثة. وليس التعاقب بين هاتين المرحلتين زمنياً فحسب، بل إنّ بينهما تعاقباً سببياً. ونتيجة لذلك فإننا قد نشهد، وبشيء من فراغ الصبر على أية حال، الصراع الحالي بين النظم التعليمية. ورغم الأسف الذي يمكن أن تولّده الأضرار المرافقة لذلك الصراع، فإن علينا أن ندرك بأنّها مرحلة انتقالية ينبغي أن نمرّ بها، ونفيد منها إلى أقصى حدّ ممكن»[6].

---

1 الدار التي كانت تطبع فيها الجريدة.

2 مذكرات في السياسة 34/1.

3 المصدر نفسه 32/1 — 33 وقارن بـ: Hourani, 171.

4 مذكرات 47/3 (1909/9/2). والصحيح أنّها وردت في (1909/9/3).

5 Mill, 100.

6 Spencer, 99.

إنّ حرّية لا تنطوي على مخاطرة تدمير الذات، بل تقود بكل تأكيد إلى تحقيقها، تمنح القوة للنظر إلى الصراعات بوصفها لحظة عابرة. وفضلاً عن ذلك فإنّ حرية لا تجيء تعبيراً عن رأي ذاتي، بل تعتمد من أجل تسويغ وجودها على قوانين علمية، هي مجرد وعد. فالحريّة والعلم يتّحدان ليريا المرء مصيره، ويبدو أنّ صحة التطور الأوروبي يعكس ما استمدته أوروبا من آراء مفكريها.

إنّها أوروبا التي وصفها محمد عبده بقوله: إنه يكتسب مزيداً من الثقة عند زيارته له[1]. وقد رفض قاسم أمين - وهو واحد من جيل الروّاد المنتمين إلى أوساط «الجريدة»، نظراً لاعتقاده الأكيد بأنّ أوروبا قد عاشت تجربة الجمع بين الحرية والعلم ـ رفض أن يظل التاريخ الإسلامي نموذجاً لتطور مصر؛ لأنّ «التمدّن الإسلامي بدأ وانتهى قبل أن يكشف الغطاء عن أصول العلم»[2]. وأعلن: «إننا لا نرى مانعاً من السير في تلك الطريق التي سبقتنا فيها أمم الغرب»[3] لأنّ الحضارة الأوروبية هي «الخير الذي أمكن للإنسان أن يصل إليه الآن»[4].

لا تعكس هذه الاقتباسات آراء أفراد بعينهم، بل تجسّد آراء الوسط الذي تمثّله «الجريدة»، فقد رأى لطفي السيّد على نحو ما رأى قاسم أمين أنّ «استيعاب الحضارة الغربية يشكل الأساس الممكن الوحيد لتقدمنا في مصر»[5].

وكما آمن كلّ من قاسم أمين[6] ولطفي السيد[7]، بتأثير من مل وسبنسر، أنّ إنشاء مؤسسات سياسية جديدة، أمر مفيد، عندما يرافق ذلك تطور موازٍ، على الصعيدين العقلي والشخصي للمجتمع الذي يبني تلك المؤسسات، فقد تبنى هيكل هذه القناعة، بتأثير من هذين الرائدين اللذين يمثلان الحياة العقلية في مصر[8].

إنّ الحرية عند ممثلي الوسط الذي ينتمي إلى «الجريدة» لا تتمثّل، بشكل رئيسي، في تحرير الأمة من الاحتلال الأجنبي؛ بقدر ما تتمثل في تحريرها من أشكال التفكير والحياة القديمتين: فالأمة الناضجة على المستويين العقلي والشخصي هي وحدها القادرة على أداء وظيفتها من خلال العلم وفي مناخ الحرية.

إنّ الغالبية العظمى مما يوجد في المجتمع المصري بحاجة إلى الإصلاح: فعلى صعيد الدين ثمة تقليد للمظاهر الشكلية دون تحرّ عن مضمون تلك المظاهر، وعلى مستوى العائلة تعطي دكتاتورية التركيب البطريركي للمجتمع المرأة دور الخادمة، ولا تسمح لها أن تنال حقّها المشروع في التربية، وفيما يخصّ اللغة فإنّ غياب التجديد يصعّب عمليات التواصل الكتابي، ويقطع الصلة مع الماضي الثقافي ويقود أخيراً إلى فقدان القدرة على إيجاد وسائل تعبير لما يستجدّ من أمور في مجالات العلم والحياة الإجتماعية والسياسية. وعلى الصعيد السياسي يسيطر الحكم الأتوقراطي برئاسة الخديوي، وفي التعليم يسود التحفيظ والتلقين الذي يوصد الطريق أمام العلم وبالتالي أمام الحرّية. وهكذا تطول، إلى أبعد الحدود قائمة التناقضات بين الشخصية الوطنية والتقاليد ساق فيها هيكل انتقاداته للحجج غير المنطقية «للوطنيين».

---

1 Braune, Islamische Orient 122.
2 قاسم أمين، ص 174.
3 المصدر نفسه، ص 151.
4 المصدر نفسه، ص 203.
5 Ahmed, 97.
6 قاسم أمين 183، 210.
7 Ahmed, 91, 96.
8 مذكرات 21/1 (1909/8/11).
ملاحظة: ليس في مذكرات الشباب المطبوعة تاريخ الحادي عشر من آب 1909.

لقد كان للمجابهة مع هذه الأفكار تأثير قوي في الطالب الشاب آنذاك. وقد كان لكتاب قاسم أمين على وجه الخّصوص تأثير قوي في نفسه. وبتأثير منه كتب مقالته الأولى في «الجريدة» حول تحرير المرأة[1]. وفيما بعد سيعود [هيكل] في كتاباته الأدبية المتأخرة، مراراً وتكراراً إلى قاسم أمين «المبشّر بالحريّة الحقيقية»، وسيصف علاقته به بأنها تقوم على «الاحترام والحب»[2]. وفي مذكراته الباريسية يحتلّ وضع المرأة في المجتمع المصري كذلك، مكانة مهمّة. وهو يكثر من الإشارة إلى المناقشات التي يجريها مع أصدقائه حول هذا الموضوع[3].

وقد كان من الطبيعي أن تؤدي هذه الأفكار إلى أن تتأثر علاقته سلبياً بزملائه. فبينما كان هيكل يرى في ضوء ما تعلّمه من لطفي السيد وما قرأه عند مل، أنّ الاستقلال الظاهري يتبع الاستقلال العقلي والشخصي، كان زملاؤه يرون بتأثير من مصطفى كامل أنّ انسحاب القوات الإنجليزية والاستقلال الوطني الظاهري شرط من شروط قيام حياة وطنية صحّية. وبالنظر إلى الحماسة الوطنية التي سادت أجواء الطلبة[4]، فقد كان قيام خلافات حادّة بينه وبين زملائه أمراً حتمياً، وقد وصفها هيكل على النحو الآتي:

«على أنّ زملائي، الذين كانوا يتعصّبون للقديم، رأوا في ميلي لحريّة المرأة ولتعليمها ولرفع حجابها ما جعلهم ينظرون إلى آرائي نظرة إنكار، كما أنكروا عليّ أن أكتب في الجريدة ولا أكتب في غيرها من الصحف»[5]. لقد سبقت الإشارة إلى أنّ أوساط «الجريدة» كانت لا تعير السياسة الخارجية، مقارنة بالإصلاح الداخلي للمجتمع، إلا القليل من الاهتمام، لكن هذا لا يعني أن هذه الأوساط لم تكن تنظر إلى الاحتلال بوصفه عبئاً يحول بين مصر والتطور الإجتماعي الصحي. وفي هذا الصدد، فإن للفروقات بين الأجيال دوراً حاسماً. فقد كتب هيكل في مذكراته يصف الحكم التركي كما يراه جيل والديه ومعلميه:

«فكثيراً ما حدّثنا آباؤنا وأجدادنا، وحدثتنا أمهاتنا وجدّاتنا عن حكم أولئك النفر الذين كانوا يزدرون المصريين أشد الازدراء ويحقرونهم أشد التحقير، ويضربونهم بالسياط لسبب ولغير سبب. وهذا هو ما يعبّر عنه المثل العامي: «آخر خدمة الغُزّ علقة» والغُزّ هم الغزاة الأتراك والجراكسة ومن إليهم، أمّا والخديوي هو ممثّل هذا الماضي الذي زال بتولّي الإنجليز السلطان وإلغائهم السخرة والكرباج (...) على أنّ صورة هذا الماضي المظلم لم تكن بالنسبة لجلّنا أكثر من صورة، يرسمها الحديث حكاية من الماضي بعد أن لم يبق في الواقع منها شيء. وكان الإنجليز من جانبهم كذلك يزدرون المصريين أشدّ الازدراء وإن لم يكونوا يضربونهم بالسياط»[6].

وفي موضع آخر من مذكراته يروي هيكل كيف نشبت الخلافات بينه وبين لطفي السيّد بسبب سياسة

---

1 مذكرات السياسة 30/1.

2 تراجم، ص152 — 169، في أوقات ص96 — 148.

3 مذكرات 42/1 (1909/9/12)، و90/2 (1910/2/25)، 3/ 23 — 24 (1909/8/5).
ملاحظة: لا وجود لمذكرات في النسخة المنشورة عام 1996 في التواريخ: 1909/9/12 و 1910/1/25، و1909/9/12، أما ما ذكره حول: النقاش المتعلق بحرية المرأة بتاريخ 1909/8/5 فموجود في النسخة المنشورة، ص ص 39 — 41 ويتكرّر ذلك بتاريخ 1909/8/13 ص ص 45 — 47.

4 Steppat, Mu_stāfa Kāmil 245 — 246.

5 مذكرات في السياسة، 31/1.

6 مذكرات في السياسة 20/1 — 21، وقارن بـ: ص ص 23 — 24.

الأخير الودّية تجاه الإنجليز[1]. إضافة إلى واقعة أخرى توضح أنّ هيكل تولّى كتابة المقالات الافتتاحية في الجريدة عام 1911 بدلاً من لطفي السيد الذي أثار موقفه الحيادي من الحرب بين تركيا وإيطاليا غضب الرأي العام، فاضطر إلى الانسحاب من الميدان بضعة شهور لتهدئة الرأي العام[2]، وهي واقعة تشير إلى أنّ هيكل لم يكن على رأي معلمه في المسائل الوطنية دائماً.

وتوجد في مذكراته الباريسية مواضع تبيّن بوضوح إيمانه النسبي بالرابطة الشرقية. فقد كتب بعد بضعة أيام من وصوله إلى باريس متأثراً بالصراعات المغاربية ـ الأوروبية[3]:

«أيوجد شرقي لا يخفق قلبه فرحاً، عندما يعرف أن الأيام التي تستعيد فيها بلاده تاريخها المجيد، بعد طول سبات قد صارت قاب قوسين أو أدنى، بعد أن كانت تحت حكم ...[4] والمغتصبين الذين يسرقون خيراتها ويستعبدون شعبها؟»[5].

وإذا كانت مواقفه من المشكلات الوطنية وطرق معالجتها قد شهدت ـ كما سيتبين في الفصل الثاني ـ الكثير من التذبذبات، فإنه، مما لا جدال فيه، أنّ هذه المشكلات ظلت تحتل حيّزاً مهمّاً في تفكيره. فعندما أنهى هيكل عام 1909 دراساته القانونية، وعزم على السفر إلى أوروبا للمرّة الأولى، وهو يمتلك صورتين متناقضتين لأوروبا[6]. فمن جهة بدت أوروبا مُستعمِرةً لمصر، ومن جهة أخرى ظهرت مركزاً للعلم ومملكة للحرية السياسية، كما قرأ ذلك في كتاب مل وسبنسر، وإذا كان تقبّل أوروبا كلّية نظراً للدور السياسي الذي تقوم به في الشرق أمراً غير ممكن، فإنّ اطّراحها جملة، نظراً لما تقدّمه من علم وحرّية أمر غير ممكن كذلك.

---

1 المصدر نفسه 1/56.
2 المصدر نفسه 1/ 51.
3 ربّما تكون قد ثارت بسبب «الأزمة المغربية» من 1902 – 1912.
انظر: Montage 337 – 391 Terrasse II, 41 – 400.
4 الكلمة غير مقروءة في المخطوطة.
5 مذكرات 1/ 21 (1909/8/11).
ملاحظة: الاقتباس غير موجود في النّص المنشور.
6 مذكرات في السياسة 1/ص ص 23 ، 24، 30.

الفصل الثاني
«أوروبا والتقدّم»

وصل هيكل في الثالث عشر من تمّوز عام 1909 إلى باريس. وقد كتب بعد أكثر من أربعين سنة، يصف انطباعه الأول عن «مدينة النور»: «فلمّا كان الغد ـ 14 من يوليو ـ انقلبت الشوارع مراقص عامّة، وجعل الناس يقبّل بعضهم بعضاً رجالاً ونساء، ابتهاجاً بيوم الحرّية وسقوط الاستبداد في سنة 1789، أي قبل ذلك بمائة وعشرين سنة. فكان لهذا المنظر أبلغ الأثر في نفسي، لأنني رأيت حرية الأفراد وحرّية الوطن مجسّمين أمام عينيّ على نحو لم آلفه في وطني قط»[1]. لقد رأى هيكل في الشهور الأولى الحرّية في كل مكان: في قدرة البسطاء على زيارة قصور الملوك السابقين[2]، في الطالبات الفرنسيات اللاتي يتصرّفن على نحو طبيعي، وحرصه أن يكون هذا السلوك نموذجاً تحتذيه النساء المصريات[3]، وفي لوحات متحف اللوفر[4]، وفي أنماط الموسيقى الأوروبية[5].

لقد ظلّت باريس تملؤه دائماً بالدهشة. وقد ظن هيكل أنه اكتشف على نحو جديد واستثنائي سرّ التفوق الأوروبي. لهذا صاح أمام حدائق باريس العامة:

«إنني أكاد أعتقد أنّ هذه الحدائق الجميلة والغابات التي تحيط بمدينة باريس، كان يمكن لها أن تنتج مجموعة فخمة من الكتّاب والشعراء، لو أنّها وجدت في مدينة كالقاهرة. ولكنّ أرضاً جرداء، وصحراء قاحلة تحيط بذلك الوادي الضيّق (...) وهذا لا يمدّ الروح إلا بالحزن والسكينة، التي يجدها المرء في أرواح الشرقيين»[6].

لقد أثبتت له لوحات اللوفر أنّ «الغرب ابن اليوم، كما تدلّ آثار الشرق على هرمه ومشيبه» ... وتدل هذه الصور بتنوّعها وإطلاق اليد والحرّية فيها على تحلّل الغربيين من قيود كثيرة لا تزال مقيّدة بها النفس الشرقية... ويظهر أنّ على مثال هذه الحريّة في الفن ينسج الغرب في كل شيء والنفس المحاطة من كل جانب بمظاهر الحرّية تنشأ وتحيا وتموت حرّة، والنفس الحرّة قديرة على كل شيء؛ قديرة على المعجزات»[7].

وإلى جانب هذه الآراء المملوءة بالحماسة لأوروبا الحرة، ثمة ملاحظات ناقدة. إذ يبدو أنّ اندماج هيكل مع نمط الحياة الأوروبية كان صعباً، فقد ظل يشير إلى العزلة التي يحياها[8]. وإذا كانت حياة الوحدة تقوم في نظره دليلاً على «الاستقلال الداخلي وقوة النفس»، فهو يأسف لأنّ «النفوس الضعيفة والغبيّة» لن تتمكن من معرفة «لذة الوحدة والتفكير العميق على الإطلاق»[9]. فقد ظل هيكل يشكو بالمقابل لأن الأوروبيين لا يشعرون بمشكلات الآخرين.

---

1 مذكرات في السياسة، 40/1.
2 المصدر نفسه 9/2 (1909/9/4).
3 المصدر نفسه 9/2 (1909/11/24).
4 المصدر نفسه 53/3 (1909/9/16).
5 المصدر نفسه /2 92 (1991/3/31).
6 مذكرات /1 16 (1909/8/14).
7 المصدر نفسه 53/3 (1909/9/16).
8 المصدر نفسه /1 38 (1909/8/23) /1 52 — 53 (1909/9/16)، 57/1 (1909/9/25)، 70/1 (1909/10/30)، 87/2 (1909/12/23)، 10 /3 (1909/7/16)، /3 12 (1909/7/17).
9 المصدر نفسه 37/2 (1909/8/18).

«لقد جئت إلى هذا المكان يوم أمس. وأسكن مع قرابة عشرين إلى ثلاثين شخصاً. وأشعر في الوقت نفسه بأنني في عزلة مطلقة. فليس ثمة من نظرة توجّه إليّ، باستثناء نظرة متعجبة لما يرتسم على ملامح وجهي من حيرة وألم، ثم يحاول المرء سريعاً أن ينساها. إنني أشعر أنّ هؤلاء الذين أسكن بينهم، لا يشعرون نحوي أكثر مما يشعرون تجاه أي إنسان في الشارع»[1].

كما شكا هيكل من مادية الأوروبيين، فقد روى، غاضباً، أنّ صاحب البنسيون الذي يسكن فيه، قد حادثه طويلاً، ليعرف المدّة التي سيقيمها عنده، والحساب الذي يجب أن يدفعه[2]. ومن خلال هذه التجربة وتجارب أخرى نظيرة لها، يصل هيكل إلى نتيجة مؤداها أن أوروبا تتحول شيئاً فشيئاً لتصبح ماديّة:

«ألا ما أشدّ تعلق هؤلاء الذين عرفت من الغربيين بالمادة، وما أكبر انكبابهم عليها، وهم ينسون أمامها كلّ خلق وكلّ فضيلة (...) ولم أجد واحداً ممن عرفت إلى اليوم ـ وإن كانوا قليلين ـ شذّ عن هذا المبدأ. ولا يخطر بالبال مقارنة حالهم بما عندنا، لأنّا نحن قوم زهّد نحتقر عَرَض الدنيا الفاني ولا يهمّنا الأيام القليلة التي نبقاها على الأرض ولا بأي شكل قضيناها (...) وأما هم فقوم دنيا لا يعرفون سوى الحياة، ولا يثقون بما بعدها ...»[3].

لقد تحدث هيكل بأسى عن المظاهر الحضارية لهذه الظاهرة مثل: البغاء[4]، والأطفال الذين يجبرهم الفقر على العمل[5]، والإلحاد الذي يلقّن لهم «كما يلقَّن الدين عندنا للعامّة»[6].

لقد كان هيكل هو الآخر من الذين «لقّنوا الدين» غير أنه لم يبق مطمئناً في رحاب التقاليد الدينيّة. صحيح أن صراعه مع الدين يحتل حيزاً واسعاً من تفكيره، لكنه لم يتعامل مع الدين، على الإطلاق، بوصفه طاقة متشكلة مستقلة ذات حياة وتاريخ. فتارة يبدو الدين أحد العوامل التي تقود إلى تبيان الفروق بين الشرقيين المستعْبَدين، ومضطهديهم من الغربيين. فالدين في هذا السياق «سبب من أسباب الثورة ضدّ استعباد الغرب للشرق وصيحة داخلية في كلّ نفس حيّة ضدّ هذا الظلم الصارخ الذي ترمي به أوروبا الشرقيين»[7]. وبعبارة أخرى: يخدم الدين أهداف النضال من أجل الاستقلال وما يتبع ذلك من عناصر، وتارة أخرى، يبدو الدين سلطة اجتماعية يستغلّها الرجعيون لمنع أي نقاش موضوعي حول ضرورة الإصلاح. وقد كتب هيكل بنبرة غاضبة: «إن هؤلاء الذين يتجاهلون موضوع النقاش، ويستعلون على الآخرين باسم الدين، لا يخدمون مبادئ الدين. كلاّ! وإنني لا أبالغ عندما أقول: إنّهم يلحقون به أشدّ الأضرار»[8].

ولكن ما هي مبادئ الدين؟ إن هذا السؤال يمكن أن يطرح جانباً بصفته عديم الجدوى، وإلاّ فما معنى هذا النقاش الذي لا ينتهي حول أهمية الدين للأمّة؟ إنّها، في الواقع، أفكار غير مقنعة تلك التي تقيم علاقة سببية بين قوة الأمّة من جهة، وأهميّة الدين من جهة أخرى.

1 مذكرات 3/ 13 (1909/7/17).
2 المصدر نفسه 37/3 (1909/8/18).
3 المصدر نفسه 37/3 (1909/8/18).
4 المصدر نفسه 18/1 ـ 19 (1909/8/9)، 35/3 (1919/8/19).
5 المصدر نفسه 58/1 (1909/9/27).
6 المصدر نفسه 60/1 (1909/9/29).
7 مذكرات 3/ 96 (1910/2/28).
8 المصدر نفسه 1/ 24 (1909/8/12).

يعارض هيكل مثل هذه «النتائج التافهة» لتحليلات مغلوطة، من خلال الإشارة إلى أنّ الدول الأوروبية وصلت إلى مستوى العَظَمة من خلال الانفصال عن الدين، ويضيف قائلاً:

«لو قال ذلك أحد الناس في بلادنا، فسينظر إليه بوصفه ملحداً، وستجد من يرد عليه بأنّ الإسلام ليس المسيحية، وأن الدين الإسلامي هو الذي قاد الأمة إلى الرفعة والعظمة. ألم يقل الأكليروس المسيحي ذلك تماماً؟ حقّاً، إنّ لكلّ عصر طريقة إلى رفعة الأمم»[1].

وإذا تمّ بحث مسألة مبادئ الدين مرّة أخرى، فسيقوم هيكل بتحديدها عن طريق السلب، فهو يرى أنّ من الخطأ تعريف الدين بوصفه مبدأ أخلاقياً لأنّ المبادئ «التي تنسجم فيها الأخلاق مع الدين هي مبادئ أخلاقية، أما دور الدين في هذه المبادئ فهو إيجابي خالص»[2].

وقد وصل هيكل بعد طول تأمّل في كتاب توماس كارلايل «الأبطال وعبادة البطولة» إلى وجهة نظر تنفي وجود وحي مرسل من الله على الإطلاق. فالوحي، على الأرجح، ليس أكثر من كلمة تعبّر عن حالة تتحرّر فيها الروح من المادة لترتفع إلى مركز الحقيقة، ولتتكشف لها طبيعة تلك الحقيقة. وبالنظر إلى أنّه لا يمكن تجربة هذا الوضع إلا في لحظات نادرة، تتحرر فيها الروح البشرية من الماديات، يظن جميع الذين مرّوا بتلك التجربة، أنّها قوّة قادمة من الله[3].

لكن هيكل يتساءل: هل يملك الإنسان حقّ تعميم هذه المعرفة؟ «ألا يحسن إبقاء الناس في سكونهم النفسي؟ ... أم أن نخرجهم إلى تيهاء الحيرة التي يضرب فيها كثيرون... وما دامت الحقيقة المجرّدة غير ممكنة في العالم ... فترك الناس كما هم أفضل ما يمكننا عمله لهم[4]. ثم يبين هيكل استحالة الأمر، لأنه يناقض أبرز قوانين التاريخ المتعلقة بالتطور الإنساني، ثم يختتم حديثه بقوله: «فواجب علينا أن نسّدد خطى السائرين ما أمكن، ونرشدهم إلى أقوم سبيل وأقربه إلى المصلحة».

إنّ هذا الأمر واجب مثير للقلق:

«وما هو هذا السبيل إذن في الوقت الحاضر؟ هذا هو السؤال الذي يجيء أمامي، والذي يسبب الحيرة عندي. وأراني أميل لرأي القائلين بوجوب الإصلاح فيما عندنا خصوصاً أمام هذه المدنيّة الأوروبية الماديّة التي تكتسح العالم من أقصاه إلى أقصاه. ولكنني لا أستطيع إلى الآن بشكل أعدّه طيّباً تحديد الطريق الذي يجب أن نسلك للوصول إلى الإصلاح[5]. هذا هو الصراع الذي ظل هيكل يحيا في ثناياه. فإنّ بنى الشرق القائمة ذات الصبغة الدينية لا تكفي كي تضمن بقاءه واستمرارية هذا البقاء، وقد اتهمت بالإلحاد كل الجهود التي بذلت من أجل إصلاحها، اعتماداً على الدين السماوي. وحتى أولئك المقتنعين بضرورة الإصلاح، يجهلون كيف ينفذّونه. لهذا يختلف هيكل عن أساتذته، فيجيء اعترافه بالغرب بوصفه نموذجاً للتقدّم مقروناً بالقلق العميق. لأن أوروبا ظلت تواجه الشرق بوجهين:

فمن جهة تبدو بوصفها مضطهداً مذلاً للشرق. فقد كان هيكل يرى ويسمع في كل نظرة وحوار لوماً

1 المصدر نفسه 2/ 18 (1910/1/21).
2 مذكرات 13/2 (1910/1/5).
3 المصدر نفسه 47/3 (1909/9/2).
4 المصدر نفسه 47/3 (1909/9/2).
5 مذكرات 48/3 (1909/9/3).

خفياً: «كنتم الملوك (...)، كنتم الآلهة (...). ولكن ما أنتم اليوم؟ أمّة مستصغرة مسكينة! أمّة راضية بضعفها وذلّها»[1]. لهذا كان هيكل يثور ويغضب على هذا الإذلال، سواء اتصل الأمر بأوهام مقالة وطنية يكتبها أحد الصحفيين المصريين[2]، أو بسبب التدخّل الأوروبي في المغرب[3]، أو بسبب تمديد امتياز شركة قناة السويس[4] أو لنفوذ الإنجليز في السيطرة على المناصب في المجلس التشريعي المصري[5]. لقد ظلّ هيكل يرفض دائماً الوصاية السياسية لأوروبا على مصر.

ومن جهة أخرى تبدو أوروبا العامل الوحيد الذي يمكن له أن يقود الإصلاح المنشود في مصر؛ لأن الحضارة القائمة في مصر المعاصرة «مستعارة من الأجانب». ولو قدّر لأحدهم أن يقوم بإبعاد هؤلاء الأجانب من الحكومة والمناصب العليا، والمدارس، لرجعت مصر قروناً إلى الوراء[6]. واستناداً إلى قاسم أمين تأكد لهيكل أن «كُلّ ما في مصر من نظام وحرّية وعدالة موجودة بسبب العمل الأجنبي، وتأخذ استمراريتها من هذا الوجود»[7].

لكنّ الغضب على إذلال أوروبا للشرق والشعور بالكرامة المهيضة لم يمنعه من أن يبيّن أنه نتيجة لهذا الاضطهاد استطاعت مصر أن تسير في التقدّم بضع خطوات، لم يكن بإمكانها أن تتقدمها وحدها. ومن ثمّ جاءت صيحته تعبيراً عن إحساس بالتمزق بين مشاعر الكرامة الشخصية والجماعية من جهة والرغبة في التقدم والإصلاح من جهة أخرى:

«يا إلهي، لقد خلقتنا كحيوانات غريبة، ظلّ الناس على امتداد الزمان يحدّقون بها. فهل سيأتي ذلك اليوم الذي يروننا فيه، فينظرون إلينا بعين الاحترام والإعجاب؟»[8].

ولم يكن باستطاعته أن يخرج من هذا الصراع بالهرب إلى الأزمان الماضية المملوءة بذكريات وجدانية. وكيف يستطيع دين، له معتقدات لا يملك المرء معها حداً أدنى من «الشعور بالعطف أو الشفقة» تجاه تقدم العلوم، أن يمنحه الأمان؟»[9].

كيف يمكن للمرء أن يرى في نظام «شبه بدوي» في صدر الإسلام نموذجاً لإصلاح العائلة؟ إن هيكل يريد أن يقطع صلته تماماً «بعالم الأوهام» هذا[10].

ولم يكن باستطاعة هيكل، بالنظر إلى دور أوروبا المزدوج تجاه الشرق بوصفها مستعمِرة ومُصلِحة، أن يكون كزملائه من أتباع مصطفى كامل، الذين ينتظرون الخلاص بعد انسحاب الإنجليز. لقد عدّ هيكل هذه التصوّرات «خيالات مستحيلة» وقد عبّر عن رأيه بدقة حين قال:

«إنّ انسحاب الإنجليز، والقضاء على الاستبداد، ليسا في الواقع، شرطين من شروط إصلاح الأمّة. بل

1 تمّ تسجيل ذلك في مذكرات الشباب إبّان قضائه لعطلته في سويسرا، فالصفحات الاثنتا عشرة المنفصلة عن بقية الصفحات الأخرى، تحمل عنوان «في سويسرا». ومن المحتمل أنها تعود إلى عام 1910، لأن هيكل قضى عطلته في سويسرا آنذاك، حيث بدأت زينب بالتخلّق. انظر زينب، ص 11.

2 مذكرات 22/1 (1909/8/11).

3 المصدر نفسه 21/1 (1909/8/11).

4 مذكرات 94/3 (1910/2/18).

5 المصدر نفسه 84/2 (1910/3/15).

6 المصدر نفسه 20/2 (1910/1/21).

7 المصدر نفسه 17/2 (1910/1/21).

8 المصدر نفسه 20/2 (1910/1/21)، وانظر التشابه معها في: 68/1 (1909/10/12).

9 مذكرات 97/2 (1910/11/30).

10 المصدر نفسه 88/3 (1909/12/8).

إنّ إصلاح الأمة في حقيقة الأمر، هو شرط من شروط الوصول إلى هذا الانسحاب وذلك حين الخلاص من الاستبداد»[1].

صحيح أنّ العالم كلّه يتحدث عن التقدم، يستوي في ذلك المسلمون الأصوليون والوطنيون الحداثيون، لكنّ ارتباط ذلك التقدّم بإصلاح اجتماعي عميق، وبإصلاح عقلي، ليس بذي مضمون عند الرأي العام. وقد توقف هيكل غاضباً عند أولئك «الذين يرون في الماضي قدوة لهم» فقال: «إننا نرى مثل هذه الروح الرجعية في نفوس طبقات الأمة المختلفة...[2]. وهم يزعمون في الوقت نفسه بأنّهم يرغبون في التقدّم» ولكنّ التقدم مستحيل طالما ظلّت الرجعية تمتلك الجرأة على اضطهاد التعبير عن الرأي الحر[3].

لقد كتب هيكل عن هؤلاء الذين يمتلكون مطالب سياسية كبرى، دون التفكير بالشروط التي ينبغي أن تتوافر لكي تتحقق تلك المطالب: «إنّ إنجلترا تضحك من أعماقها»، على أمّة «تطلب منها كل شيء، بما في ذلك الدستور»[4].

أما كيف استطاع هيكل أن يمتلك جرأة لمعرفة تلك الصراعات والتسليم بأنّه لا يمتلك إجابات عنها، فيكمن في إيمانه العميق بقانون التطور، وهو نفسه قانون التقدّم، الذي يمنحه القوة في طرح هذه الأسئلة. فقد كتب معبّراً عن ثقته بالتاريخ الذي يتقدم إلى الأمام: «ومهما يكن سيرنا إلى الأمام بطيئاً، فإنَّ التقدم لا ينسانا. وكما أصبح العامل الذي كان بالأمس العبد الذليل في أوروبا حراً عزيزاً ذا بأس وسلطة، فإنّ الزمان من غير شك يضمر لنا ذلك وسيأتي به يوماً أردناه أو لم نرده»[5].

لقد كان هيكل على قناعة راسخة من أنّ مصر لا تستطيع الوصول إلى المرحلة التالية لهذا التطوّر إلاّ عندما تقوم فيها دولة وطنية على أسس أوروبية. فقانون التطوّر كما قرأ هيكل عند سبنسر، يتطلب درجة من التفتّح والتباين بين الكائنات الحيّة. لهذا رفض هيكل تصوّر صديقه، وأستاذ الفلسفة فيما بعد منصور فهمي، الذي كان يبشّر بالعصر القادم للروح الإنسانية. أما التصور الذي كان يرى أنّ وظيفة الشرق في ذلك العصر القادم محصورة في رفع المستوى الروحي لشعوبه، لأنّ القوى الماديّة ستكف عن أداء دورها المتميز، فقد ظلّ في نظر هيكل تأكيداً على ما يتمتع به صديقه من «حماسة حالمة».

لذا خاطب هيكل صديقه بلهجة تعليمية:

«لو افترضنا أن الإنسانية وصلت يوماً إلى واحد من هذه الأعراف (...) فإنّ المراحل المختلفة التي يتوجّب على كلّ أمّة أن تسلكها هي نفسها المراحل التي اجتازتها الأمم التي سبقتها في هذا المضمار. فإذا كانت المشاعر تسير من العائلية إلى الجماعية ومن هناك إلى المشاعر الدينية، ومن ثمّ إلى الوطنية، لتصل في نهاية المطاف إلى المرحلة الإنسانية، فإنّ من غير الممكن أن نقفز نحن من المرحلة الدينية إلى المرحلة الإنسانية دون أن نمكث في المرحلة الوسطى الواقعة بينهما».

ومثلما كان التخلّي عن الوطنية عند منصور فهمي يعني التخلي عن الدفاع عن شرف الإنسان وحرية،

---

1 المصدر نفسه 31/2 (1910/11/9).
2 غير قابلة للقراءة في المذكرات.
3 مذكرات 16/2 (1910/1/21).
4 المصدر نفسه 32/2 (1910/11/9).
5 المصدر نفسه 24/3 (1909/8/5).

فإن هذا التخلي كان يعني لهيكل كذلك التخلي عن الشرق والحرية والحياة في المحصلة النهائية[1].

ثم يختتم هيكل تأمّلاته حول هذا الموضوع قائلاً:

«إنّ الأذى الذي يلحق الضرر في هذه المرحلة بالشرق عموماً وبمصر على وجه الخصوص، يعود إلى حقيقة مؤداها أنّه يقبع في أدمغة الجميع فكرة ترى أن من الممكن الوصول إلى الحرّية. إذا عمل الناس من أجل أن يصبحوا فلاسفة. كلا! إنهم قادرون على الوصول إليها، عندما يوحّدون بين تقدّمهم المادي والثقافي، بحيث يساعد الواحد منهم الآخر، ويسيرون متكاتفين، وعندما يدرسون الفلسفة، فلكي تساعدهم في شؤون مجتمعهم».

ولكنّ الواقع لا يتناسب على الإطلاق مع الأفكار التي تتحدّث عما ينبغي أن يكون عليه هذا الواقع.

فالأشكال القديمة، والبنى الفاسدة، والنظم التي عفا عليها الدهر كلّها تقف حجرة عثرة أمام تحقيق الذات الفردية والقومية. ولكن هذا لا يشكل مسوّغاً للشك في الواقع، إذ أنّ المهمّة لا تكمن في إضفاء الطابع المثالي على الواقع من خلال الأمل بقدوم مملكة العقل، بل إنّ المهمّة ينبغي أن تتجسّد بربط الفكرة بالواقع.

إنّ رؤية هيكل لحل مشكلة الشرق تتمثل في أنّ «دراسة الفلسفة تساعدنا في شؤوننا الإجتماعية». ومن البديهي أن تكون الفلسفة متضمّنة للعلم، وأن يكون العلم المكتسب من أوروبا، وسيلة لتغيير الواقع الإجتماعي في الشرق. وجواباً على السؤال الذي يتعلّق بعدم قدرة هيكل على إعطاء إجابات محدّدة، فإنّ المحاولتين اللتين قام بهما هيكل أيّام دراسته في باريس، لكي يكون على بيّنة من نوعية الإصلاح الذي تحتاجه مصر، تشيران إلى الاتجاه الذي ظل هيكل يبحث من خلاله عن إجابة السؤال المركزي. فالنشاط السياسي والأدبي سيظلاّن طوال حياته الوسيلة لتحقيق هذا الهدف.

سجّل هيكل في الثالث من تشرين الأول عام 1909 في مذكّراته أنه منشغل بفكرة إنشاء رابطة مصرية، تهدف من خلال الدرس والمناقشة إلى تقديم «موضوعات اجتماعية وأخلاقية وعلمية» وإلى توجيه الطلاب المصريين في باريس وإرشادهم[2]. لقد كان الأمر يتعلّق بمنتدى وفّر الفرصة في مطلع هذا القرن للطلبة الشرقيين للتدريب السياسي، وأتاح لهيكل أن يكتسب أولى خبراته السياسية. وسيظلّ هيكل يعمل، مع مثل هذه الجماعات لمدة تزيد على عشر سنوات، قبل أن يتمكن من المشاركة في الحياة السياسية لبلده بصفته الممثّل الصحفي لحزب معروف. وليس من قبيل المصادفة على الإطلاق أن يدوّن هيكل في مذكراته في الثالث من تشرين الأول، وهو اليوم الذي قرّر فيه هيكل تدوين أفكاره بين دفتي كتاب «إن هذا الكتاب الذي صمّمت على كتابته، هو خلاصة ما ورد على خاطري من مشكلات بعينها في هذه الأيام. وسأقوم بدراسة هذه المشكلات، بكل ما أستطيعه من العمق. ولا أريد أن أنهيه خلال شهر أو بضعة شهور بل سيستمر معي طيلة مدة إقامتي في باريس، آملاً أن يتوافر لي من الوقت ومن الوضع الفكري ما يسمح لي بأن أنهيه. آملاً كذلك أن يخرج على نحو مناسب»[3].

ومنذ تلك اللحظة ستظلّ أنشطة هيكل السياسية والأدبية مرتبطة برباط وثيق، وستغدو التأثيرات بين

---

1 مذكرات 80/2 (1910/3/15).

2 مذكرات 62/1 (1909/10/3)، مذكرات في السياسة 40/1 حيث يذكر هيكل أنّه كان في باريس رابطتان واحدة مصرية وأخرى إسلامية وأنّه كان عضواً في الرابطتين. وربّما كان من الممكن أن ذلك يعني أن الرابطة التي كان يريد إنشاءها لم تخرج إلى حيز الوجود، أو أن هيكل لم يتحدث في مذكراته بوضوح عن مشاركته في تأسيس مثل تلك الرابطة.

3 المصدر نفسه 62/1 (1909/10/3).

تلك الأنشطة متبادلة، وتتشابه مع النقطة المشتركة التي انطلقت منها، أما الهدف الأعلى فسيظلّ لزمن طويل: الإرشاد إلى طريق لإصلاح المجتمع المصري. إن استيعاب «زينب» ينبغي أن يتمّ عبر هذا المنظور: إنّها محاولة لبحث مشكلات المجتمع المصري بوسائل العلم المكتسبة حديثاً. وفيما بعد، سيكتب هيكل أنّ زينب «ثمرة حنينه وأشواقه إلى مصر»[1]. وهذا صحيح تماماً لأن المزاج العام للراوية يمتح من هذا الحنين الجميل. وبالمقابل ففي زينب، جهود هيكل في استصفاء رؤيته النقدية للمجتمع المصري، والتعبير عنها بأسلوب شعري. يتقاطع الاتجاهان في الرواية مراراً وتكراراً. لكنّ الاتجاهات الناقدة والواعية تتغلب على المزاج العام المثقل بالأشواق والمثاليات.

الفلسفة والمجتمع الجامد

تُعدّ زينب أوّل رواية مصرية، ذات طابع غربي. وهي تخالف على صعيدي الشكل والمضمون القصص التي سادت في الأدب المصري في نهاية القرن التاسع عشر. وقد أثارت لغتها عند النقاد المعاصرين، الاستغراب وموجة من الاستياء. ولم يكن اتهام هيكل بالخروج على قواعد العربية، لأنّه تنازل فيها عن الكتابة باللغة المسجوعة التي كان المويلحي[2]، والمنفلوطي الشاب[3] يكتبان بها. فقد فعل قبله كتاب مشهورون وناجحون مثل قاسم أمين وجورجي زيدان[4]. لكنّ تأثير العامية في زينب: سواء في اختيار الألفاظ ـ كاستخدام الفعل نطّ بدلاً من وثب، وقح بدلاً من سعل أو في الجمل غير المترابطة[5] ـ إضافة إلى استخدام العامية المصرية في الحوار، كلّ ذلك قد صدم نقّاد عصره من ذوي الثقافة التقليدية، ودفع دار الكتب إلى تصنيف زينب في سجلاّتها بوصفها: «قصة أدبية غرامية أخلاقية ريفية باللغة العاميّة الدارجة»[6].

وقد كان أسلوب هيكل الذي يتكئ على الأسلوب الفرنسي في الكتابة، كما يتجلّى في جمله الفرعية الكثيرة، سبباً من أسباب عدم استحسان الجمهور له، وهو جمهور تربّى على جمل جورجي زيدان الرزينة.

إنّ قوة الرفض لهذا العمل كما تبدّت في مطلع هذا القرن، تتضح عندما نرى اليوم ناقداً أدبياً محافظاً مثل [عمر] الدسوقي يتّهم هيكل بأنّ اتكاءه على الأدب الفرنسي، واستخفافه بالعربية، قد عرّضا وجود العربية الفصحى للخطر[7].

وليس الأمر مقتصراً على اللغة وحدها، فإنّ مضمون «زينب» يعد بالنسبة لمصر تجديداً ثورياً. فللمرة الأولى في تاريخ الأدب المصري ذي النزعة المدينية، تغدو حياة الفلاحين موضوعاً أدبياً. وإذا كان النقد الإجتماعي الواعي آنذاك، يقتصر أو يكاد على قصص المويلحي وفرح أنطون[8]، ويتّخذ ـ وهو أمر طبيعي ـ من حياة المدينة موضوعاً، فإن وصف الريف يغدو ـ للمرة الأولى في «زينب» ـ منطلقاً لنقد قاس للمجتمع المصري. ومن خلال هذا المضمون يمكن التعامل مع «زينب» ـ مع كلّ التحفّظات الضروريّة ـ بوصفها العمل

1 زينب، ص 11.
2 المويلحي، حديث عيسى بن هشام.
3 Gibb, Studies, p. 266.
4 GAL SIII, 188.
5 Gibb, Studies, p. 294, 317.
6 حقي، فجر القصة، ص 53.
7 الدسوقي، 2، 56 ــ 66.
8 حول فرح أنطون انظر: GAL SIII 193.

الذي بلور الشكل الأدبي لاتجاه محدّد في الأدب المصري يقوم على النقد الإجتماعي. وقد واصل عبد الرحمن الشرقاوي هذا الاتجاه في «الأرض»، وإن كان تصويره أكثر قسوة، واقتراباً من الواقع، وإن انبثق ذلك مما أتاحته رواية «زينب» لهذا التيار من إمكانات.

يمكن تلخيص مجريات «زينب» بعدة كلمات؛ فالفلاّحة الشابة زينب تعشق الفلاح إبراهيم. لكنّ والديها يزوجانها، لأسباب اقتصادية، من أحد أبناء أسرة ريفية ميسورة. وعندما يذهب إبراهيم لأداء الخدمة العسكرية في السودان تنهار زينب لفراقه. وتمرض وتموت بالسل. وتجري بموازاة هذه الحكاية قصة حب أخرى بين حامد، ابن أحد كبار ملاكي الأراضي وبين ابنة عمته عزيزة، وهي علاقة ليست نتائجها الرومانسية بهذا العنف، وإن كانت نهايتها غير سعيدة أيضاً.

وإلى جانب هذين المستويين الإجتماعيين اللذين تحويهما الرواية، وتتوجه لهما بالخطاب، ثمة عرض لقوة جذب غامضة تمارسها زينب على حامد. ويجد موضوع الرواية في تأمّلات حامد حول هذه المشاعر وسيلة للتعبير الواضح عن نفسه، وهي تأملات تدور حول الصراع بين الطبيعة والمجتمع. يكشف هذا الموضوع عن تأثيرات روسو «أبو الحرّية» كما يصفه هيكل في مذكراته[1]. فالفكرة الأساسية للرواية تبيّن بوضوح أنّ سعادة الإنسان وهناءه وحرّيته وفضائله تتحقق عندما يستسلم لمشاعره الطبيعية.

إنّ الحياة الطبيعية، في نظر روسو، لا تعني الاستسلام للغرائز، بل هداية الإنسان من خلال مشاعره الطبيعية التي تتضمّن أخلاقيات صارمة على الدوام قادرة على أن تهب الحياة والسعادة.

وقد كان ذلك يتّفق مع مفهوم هيكل للحياة الطبيعية:

«وإنّ في قرارة النفس وفي أعماق حبة القلب إحساساً دقيقاً، إن قتلناه، قتلنا معه الحياة وخرجنا إلى عالم خسيس كلّه المادة والسعي من ورائها، والخضوع لسلطان أصحابها. وإن نحن أطعناه واتّبعناه، أسلمنا إلى السعادة نمرح في جوها وعرفنا من طريقه المروءة والشجاعة والحرية والإخلاص. ذلك الإحساس هو: الحب»[2].

وإذا كان روسو يحكم على المجتمع عبر الكيفية التي يتعامل بها مع مشاعر الإنسان، ومقدار مساعدتها له في الوصول إلى السعادة والفضائل التي يمكن أن توجد في تلك المشاعر، فقد استخدم هيكل المقياس نفسه في السؤال عن قيم المجتمع المصريّ.

إنّ أحداث الرواية لا تكفي دائماً لكي يتجلّى للقارئ بوضوح هذا التساؤل. فهي كما قال جب Gibb «ضعيفة تماماً لا تحتمل الامتداد على مدى أربعمئة صفحة مطبوعة»[3]. وهي عند هيكل ليست أكثر من دافع لتأملات بطل الرواية الحقيقي حامد، التي تحتل صفحات كثيرة، تتضح خلالها سياقات الأحداث وتكون قابلة للتفسير[4].

إن الشخصية الرئيسية تمثّل، بلا شك، شخصية المؤلف إلى حدّ معيّن. فحامد، مثل هيكل، الابن

1 مذكرات ، 62/3 (1909/9/28).

2 زينب، ص 103.

3 Gibb, Studies 292.

4 كثيراً ما تعكس تأملات حامد التي تستغرق الصفحات الطوال، صلتها بآراء المؤلف. انظر: زينب 89 ــ 91، فآراء حامد حول عودته إلى قريته في الصفحات 91 ــ 92، ذات صلة واضحة بآراء المؤلف فيما يخص تلك التأملات.

الأكبر لأحد كبار الملاكين في الدلتا، ومثل هيكل، يدرس في كتّاب القرية[1]، ويكمل تعليمه في إحدى مدارس القاهرة[2]، ولا يزور القرية إلا في أوقات الإجازات[3]، ومثل هيكل يميل إلى العزلة[4] والتجوال في المناطق الزراعية النائية، لكي يتمكن دون إزعاج، من الانغماس في تأملاته[5]. وكما أن آراء هيكل متأثرة على نحو جوهري بآراء قاسم أمين، فإنّ آراء حامد هي الأخرى متأثرة بها[6]. لقد شغلت هذه الشخصية هيكل لمدة طويلة، حتى بعد أن أنهى «زينب» فقد صمّم، كما وضّح في مذكراته، أن يكتب رواية أخرى عن تجارب حامد في الخارج[7]. لكنّ هذا المشروع لم يتجاوز، للأسف، الخمسة والعشرين صفحة[8]. وإلى جانب هذا المشروع، توجد في موضع آخر في المذكرات رسالة خيالية بعثها حامد من باريس، يعلم بها ناشره عن الجزء الثاني من سيرة حياته[9].

وكذلك فإن حامد يُعدُّ الشخصية الوحيدة الحيّة في هذه الرواية. فكثيراً ما جرى انتقاد هذه الرواية ـ بحق ـ لأنّ شخصياتها الأخرى ليس لها حياة خاصة، وأنها بُنيت على نحو آلي[10].

إنّ هذا البناء الآلي يمكن أن يُعدَّ واحداً من عيوب هيكل التأليفية. غير أنّ بعض القرائن تشير إلى أن هيكل كان يتعمد ذلك، فقد وضع هيكل نصب عينيه أن يقوم بتحليل مشكلات مجتمعه في هذا الكتاب، وكلّ هذه المشكلات هي جزء من سؤال:

كيف يمكن إصلاح المجتمع، لإعطاء الفرد الفرصة لكي يتمكن من تحقيق ذاته؟

إنّ الأمر بالنسبة لهيكل لم يكن يتعلق برسم مصائر فردية عرضية، فقد كان يهدف إلى تصوير العلاقة بين الفرد والمجتمع على النحو الأكثر اتّساعاً وعمومية. لهذا كان من الضروري أن تتم عملية تشذيب الشخصيات الروائية. لتغدو كلّ شخصية ممثّلة حقيقية لطبقتها، ولتحمل بالتالي أقل السّمات الفردية، لكي يتجلّى مصيرها العام على نحو واضح. إن جب Gibb على حق عندما يقول:

«من الواضح أنّ الحبكة مبنية على وجهة نظر تهدف لدراسة ردود فعل بعض الشخصيات المصرية النمطية. وهي تواجه الظروف المناوئة لها»[11]. ولكنه ينبغي أن ينضاف هنا، أنّ هذه الظروف غير الملائمة ليست من قبيل المصادفة، بل هي تجسيد للسمات التي تميّز المجتمع المصري والشخصيات الروائية على حدّ سواء.

لقد ظل هيكل يرى في هذه الطبقات الممثّلة في هذا الفلاح الشاب، وفي المنتمين إلى الطبقة المتعلّمة، عموماً، تجسيداً للقوى الإيجابية لمجتمعه. وقد واجه الشخصية الأولى برضى أبوي[12]، وتماهى مع الثانية.

لهذا تتجمع في هذه الشخصيات السمات الإيجابية التي يرى هيكل أنّها تمثّل الطبقات التي تنتمي

---

1 حقي، 44؛ Gibb, Studies 292.
2 زينب، 25.
3 المصدر نفسه، 53.
4 المصدر نفسه، 109، 195.
5 المصدر نفسه، 244.
6 المصدر نفسه، 245.
7 مذكرات 4/4، (بدون تاريخ).
8 المصدر نفسه 1/4 ــ 25 (بدون تاريخ).
9 المصدر نفسه 1/6 (بدون تاريخ).
10 Gibb, Studies, 292; GAL SIII 203.
11 Gibb, Studies, 292.
12 حقي، 45.

إليها. فليس ثمة في «زينب» صراع بين أناس يمكن تقييمهم سلباً أو إيجاباً، قد يقود القارئ إلى الانحياز، فالصراعات كلّها تنشأ بين أناس خيّرين تنعدم الفوارق بينهم، وبين مبادئ نظم رسمية للمجتمع يصفها المؤلف بكلمات من مثل: «هي» أو «الوسط» أو في أسوأ الأحوال مرّة بأنها «كبار الطبقة العليا». هذه هي قوى المجتمع المجهولة التي تحرف المرء عن طريقه الطبيعي وتجبره على ارتكاب الأخطاء. ولهذا تغيب مسألة المسؤولية الإنسانية «لأنّ ما عملوه ليس من ذنبهم، وإنّما هو ذنب مجتمعهم المصري»[1]. فعبر تنحية الصراعات الإنسانيّة، وإبراز الطبيعة المجهولة للنظام الإجتماعي، يتجلّى ضعف الإنسان أمام المجتمع الذي يبرز بوصفه قدراً لا يخضع للضوابط. ولكنّ حدّة الصراع بين الفرد والمجتمع تظهر متأخرة. فهي تختفي لزمن يطول وراء الوصف للطبيعة الهادئة، الذي يحتلّ مكاناً بارزاً في هذه الرواية.

ويبدو أنّ الإغراق في وصف الطبيعة الجميلة، الذي برز أثناء إعداد الرواية بتأثير من الحنين إلى الوطن، قد تغلّب على نحو أدّى إلى حجب المشكلات السوسيو ـ اقتصادية، وأكسب «زينب» سمة لم يكن هيكل ابتداءً، يقصدها.

لنقارن بداية «زينب» كما تبدو في مذكرات هيكل، مع بدايتها كما تتجلّى في الرواية المنشورة. يقول هيكل في المذكرات:

«في قرية صغيرة من قرى الوجه البحري في مصر، تسكن عائلة فقيرة، تتكون من الأب والأم، وابنتين وولد صغير. كان الأب مضرب المثل في النشاط والجدّ والعمل، وكان يمضي أكثر الصيف في الحقول، يصل الليل بالنهار، وهو يزاول الأعمال المضنية.

غير أنّ هذا هو حال هذه الطائفة من البشر التي تشكل جوهر أمتنا وغالبيتها كذلك، فمن المهد إلى اللحد تظلّ فقيرة. تكدح ما وسعها الكدح، وترغب ما وسعتها الرغبة أن تدّخر شيئاً ولكنها لا تملك شيئاً تستطيع ادّخاره، فهي لا تجد ما يكفي لتأمين المتطلبات الضرورية للحياة»[2].

أما في «زينب» فتتشكل البداية على النحو الآتي:

«في هاته الساعة من النهار حين تبدأ الموجودات ترجع لصوابها ويقطع الصمت المطلق الذي يحكم على قرى الفلاحين طول الليل أذان المؤذّن وصوت الديكة ويقظة الحيوانات جميعاً من راحتها، وحين تتلاشى الظلمة ويظهر صياح الديك رويداً رويداً في وراء الحجب ـ في هاته الساعة كانت زينب تتمطى في مرقدها وترسل في الجوّ الساكن الهادئ تنهدات القائم من نومه. وعن جانبها أختها وأخوها ما يزالان نائمين»[3].

لقد حلّ وصف الطبيعة الكنائي مكان النقد الإجتماعي. وعوضاً عن القضايا المتجاورة (العمل والجد لا يغيّران أوضاع الفقراء في مجتمعنا) ظهرت تركيبات طويلة من الجملة الفرعية، التي تبعث الانطباع الدائم عن الراحة والهدوء بأشكال جديدة.

إنّ مضمون الكتاب الأصلي، وهو نقد مجتمع يشعر الناس فيه بالاغتراب، هذا المضمون الذي يجد التعبير عن نفسه للمرة الأولى في الفصل الأخير، يناقض المزاج العام للرواية.

---

1 زينب، 31.
2 مذكرات 26/2 (1910/1/31).
3 زينب، 13.

إنّ الحنين المبجّل يمكن أن يكون، كما يقول هيكل، مسؤولاً عن هذا المزاج، ولكنّ السؤال هو:

ما هي البواعث التي تحدّد نقده للجوانب الاقتصادية في التركيب الإجتماعي؟ ولماذا كان الحنين المغرق في العاطفية إلى الوطن وراء تنحية هذا النقد جانباً؟ ينبغي أن تكون ثمة أسباب وراء ذلك. ولكنّ المعلومات المتوافرة لا تسمح باستنتاجها، ومع ذلك فستجري محاولة إعادة بعض الافتراضات. يبدو أنّه كان لهيكل، على الرغم من أنّ مذكراته لا تكشف عن ذلك، علاقة مع الاشتراكيين الفرنسيين. فهذا الطالب المصري الذي كان يرفض استعمار أوروبا لبلده، يمكن أن يكون قد انجذب لموقف الاشتراكيين الفرنسيين الذي كان يحتج على الاستعمار الفرنسي[1]. ويمكن أن يكون اهتمامه ببرنامج الحزب الاشتراكي الفرنسي وراء اهتمامه بالمسائل الاقتصادية والإجتماعية، ويؤيد ذلك مثلاً، أنّ هيكل تحدث عن التقدم الإيجابي في مصير العمال الأوروبيين، كما يؤيد ذلك الموضوع الذي اختاره هيكل ليكون موضوعاً لأطروحة الدكتوراه وهو: تشريع العمل والعمال في مصر[2]، كما يؤيد ذلك أخيراً ما يقوله يحيى حقي، العارف بالأدباء المصريين وحيواتهم، من أن هيكل ربّما كان «يحلم أن يؤلف ... حزباً يسميه «حزب الفلاحين»، الذي جعل «هذا الأفندي الفيلسوف القادم من أوروبا»، ينشر كتابه باسم مستعار «مصري فلاح»[3].

ومهما كان مقدار تأثر هيكل بالتصوّرات الاشتراكية، فإن ذلك لا يكفي لتحديد مصدر أسئلته. فنحن لا نعثر، على اسم لمنظّر اشتراكي بين المؤلفين الذين اطلع هيكل في باريس على كتاباتهم، وما صاغه هيكل من نقد اجتماعي راديكالي ظل منبتّ الصلات. فهذه المقاطع غير المتّصلة بأي أصل نظري من أصول الاشتراكية لا تكفي لتحديد مضمون روايته، ويمكن أن تكون بالإضافة إلى ذلك قد تعرّضت للتهذيب من خلال المواجهة مع الواقع المصري ومن خلال الوضع الإيديولوجي للمصلحين المصريين. ففي صيف عام 1911 سافر هيكل إلى مصر لجمع مادة أطروحته التي كان ينوي كتابتها، ولكنه وجد أنّ مادة تشريع العمل والعمال في مصر لا تكفي لكتابة أطروحة[4]. وفي أثناء تلك المدّة قام مع لطفي السيد برحلة طويلة في الريف، للتعرف على حالة التعليم في مدارسه[5]. لقد كان لطفي خصماً عنيداً لكل التصوّرات الاشتراكية التي كان يعدها مثالية وغامضة ومدمّرة، لأنّه كان منشغلاً بلفت الإنتلجنسيا المصرية إلى مهمّتها في بناء الدولة القومية المصرية[6].

فبتأثير معلّمه ظهر هذا التغيّر في نبرة الخطاب عند هيكل، وبخاصة في الصياغة النهائية للرواية، ولعلّ مما يؤيد هذه الفرضية طبيعة ردة فعل هيكل حول عدم تمكنه من كتابة أطروحته في الموضوع الأول: فقد عاد من مصر، بموضوع ليس سوسيو ـ اقتصادياً. بقدر ما يتناول الأوجه القومية للإقتصاد المصري. لقد كتب هيكل أطروحة الدكتوراه حول تاريخ المديونية المصرية للدول الأوروبية[7].

إنّ هذه الفرضيّة لا تتفق مع التاريخ الذي زعم هيكل أنه أنهى روايته فيه (مارس سنة 1911)[8] ولكنها لا تستبعد ظهور تأثير العوامل المشار إليها على نحو جليّ في الفترة الزمنية الواقعة بين ذلك التاريخ. وتاريخ

1 Terrasse, II, 39. Östrup 246.
2 مذكرات في السياسة 47/1.
3 حقي، 45.
4 مذكرات في السياسة 47/1.
5 المصدر نفسه 48/1.
6 Ahmed 107.
7 مذكرات في السياسة 52/1.
8 زينب، 7.

النشر الرواية هذه العوامل التي تجلّى تأثيرها في الصياغة الأخيرة للرواية. وفي كل الأحوال فقد ظهرت «زينب» في صياغتها المهذّبة[1]، التي بين أيدينا، تميّزت «زينب» بمزاج عام مسالم ومتوافق، لا يصوّر معاناة الناس المستمرة، هذا المزاج الذي هاجمه، على وجه التحديد، عبد الرحمن الشرقاوي في روايته «الأرض»، عندما قال على لسان أحد طلاب القرية:

«وتمنيت لو أن قريتي كانت هي الأخرى بلا متاعب، كالقرية التي عاشت فيها زينب، الفلّاحون فيها لا يتشاجرون على الماء، والحكومة لا تحرمهم من الريّ ولا تحاول أن تنتزع منهم الأرض أو ترسل إليهم رجالاً بملابس صفراء يضربونهم بالكرابيج، والأطفال فيها لا يأكلون الطين ولا يحطّ الذباب على عيونهم الحلوة»[2].

إنّ هذا المأخذ صحيح إلى حدّ ما. فإنّ هيكل لم يصوّر في روايته فقر الفلاحين ومرضهم وجوعهم. فعلى خلاف من طه حسين في «الأيام»[3] وتوفيق الحكيم في «يوميات نائب في الأرياف»[4] والشرقاوي في «الأرض»، تشكّل تلك المشكلات بالنسبة لرواية «زينب» مظاهر هامشية.

صحيح أنّنا نعثر في «زينب» على كلمات قاسية ضد استغلال كبار الملاّك للعمال الزراعيين[5]، وشكاوى مملوءة بالحزن حول استعباد الفلاحين[6]، وملاحظات حول فقر الطبقات الدنيا[7]، وتعليقاً حول استدعاء إبراهيم للخدمة العسكرية، يتضمّن هجوماً غاضباً على النظام الإجتماعي الذي يجبر الفقراء، نظراً لفقرهم، على التخلّي عن حرّيتّهم[8]. لكنّ هيكل استطاع أن يتملّص بحذر من جميع هذه الانتقادات المتعلّقة بانعدام العدالة الاقتصادية. وصحيح كذلك أنّ كبار الملاّك متّهمون باستعباد العمّال الزراعيين، ولكنّ ممثّل هؤلاء الملاّك كريم عطوف يتحلّى بروح أبويّة[9]، ولا تثير مثل تلك الانطباعات ولا تبين أنّ لديه أدنى علاقة بتلك الطبقة التي ينتمي إليها هؤلاء الملاّك. وإذا كان هيكل يصف عمل الفلاحين بأنّه عبودية خالدة فذلك لكي يضيف قائلاً:

«وتعودوا ذلك الرّق الدائم ينحنون لسلطانه من غير شكوى ومن غير أن يدخل إلى نفوسهم قلقاً»[10].

وإذا كان صحيحاً أنّ العاملات الزراعيات ليس لهن شيء يملكنه، فإنّ طريقتهن في الحديث والغناء أثناء العمل، تبعث على الإعتقاد أنهنّ «أقرب للمكسالات الرائعات في سعة سعادتهن، منهن للعاملات الفقيرات». ثم يضيف متسائلاً ببلاغة:

---

1 إنّ مواضع مثل ص 235 تبيّن أنّ تعديلاً قد طرأ على زينب؛ ففي تلك الصفحة نرى أنّ التضامن الطبقي والتعاون بين الطبعة العاملة، يشكل الضمانة الوحيدة لهم كي يحصلوا على حقوقهم. إنّ هذا الموضع الاشتراكي التطلّعات، لا ينسجم مع المسوغات الليبرالية لنزعة الملكية الفردية بصفتها قوة دافعة من قوى التقدم (زينب: 18) إضافة إلى أنه يتناقض مع ما ورد في صفحات أخرى. لهذا ظل هذا الموضع دالاً على بقايا مقولات اشتراكية منفصلة عن غيرها من الآراء.

2 الشرقاوي، 344.

3 Cachia, 106 – 107.

4 الحكيم، يوميات، 36 ــ 37، 60 ــ 61، 65 ــ 66 وقد صاغ الحكيم بعض الآراء الاشتراكية على أسس قومية، عودة الروح 61/2، وهي لا تقلّ عن آراء هيكل في زينب.

5 زينب، 22 ــ 23.

6 المصدر نفسه، 68.

7 المصدر نفسه، 62، 160.

8 المصدر نفسه، 231 ــ 232، 234 ــ 235.

9 المصدر نفسه، 24.

10 المصدر نفسه، 22.

«وهل على تلك الأرض الغنيّة الكريمة أرض مصر من فقيرة يؤلمها فقرها؟»[1].

وإذا كان حامد يغضب بسبب الظلم الذي لحق بإبراهيم، فإنّه يتوصل إلى نتيجة مؤدّاها «أنّ إبراهيم مخطئ في تقديره، قصير النظر فيه. حقّاً إنّه اليوم ذاهب لأعمال دنيئة لا معنى لها، ولكنّه يمثّل على كلّ حال أمّته وجيشها. وإذا لم يكن من الشرف اليوم أن يكون جندياً، فسيحفظ له الزمان أنّه كان الصلة ما بين عظمة هذا الجيش القديمة وعظمته المأمولة المقبلة. ولكنّ إبراهيم الفلاّح البسيط لا يفهم من ذلك شيئاً ولا يستطيع أن يفهمه»[2].

إنّ الأعراف، وجمال الطبيعة، ونداء الوطن تكفي لكي تدفع غائلة الأزمات غير الحادة، بسبب مشكلة اللامساواة الاقتصادية. وقد جسّد يحيى حقي هذا الأمر بدقة عندما قال:

«ولكنّ هذا الوصف مجلّل كلّه بنغمة شاعرية تضفي على الواقع كثيراً من الجمال والخيال، وتوحي إليك أنّ أهل القرية قانعون بحالهم، وأنّ جمال القرية هو في هذه القناعة»[3].

لكن مأخذ الشرقاوي صحيح إلى حدّ ما. فإنّ قرية زينب ليست خالية من المتاعب، فثمة أزمات لا يمكن تجنّبها. غير أن نظم المجتمع التي كانت قرية الشرقاوي ترزح تحت وطأتها، تختلف عن تلك التي كان هيكل ومعه الطبقة المصرية المتعلّمة تشكو منها في ذلك الوقت. فقد ظلّ تركيب العائلة، والتربية، ووضع المرأة في المجتمع والعلاقات غير الطبيعية بين الجنسين، إضافة إلى سطوة الآراء المسيطرة والتقاليد، موضع نقد هيكل الإجتماعي.

وقد خضع الأطفال لنظام قاس من التربية في إطار ذهنية الخضوع[4]، وقد جعل هذا النظام الحوار الحقيقي بين أعضاء العائلة مستحيلاً. ولم يكن من المسموح للأطفال البالغين الحوار في المسائل الخاصة بهم، فمقاليد الأمور كلّها في يد الأب[5]. ولهذا لم يكن ممكناً أن تنشأ العائلة بوصفها وحدة حيّة، بل مجموعة معزولة يشعر أفرادها بالغربة فيما بينهم[6]، فأحاسيس الشباب تواجه بالارتياب، لذا كان الشباب ممنوعاً من إقامة أية علاقة مع أيّة فتاة من طبقته[7]، وترك له التنفيس عن غرائزه عند البغايا. وقد جعل هذا التمزّق بين العفاف وهذا النوع من الإشباع حامد الشاب يصيح:

«وفي الأولى موت لا مفرّ منه ... وفي الثانية فساد وضياع»[8].

وتبقى فرصة ثالثة للشاب الذي يتحدّر من بيوتات عريقة، هي إقامة العلاقة مع العاملات الزراعيات[9]، وإن كان الحب الذي يتولّد من علاقات كتلك ليس ذلك الحب الذي يعده هيكل القدر الحقيقي للإنسان. فمشاعر الحب لا تسود إلا بين من يتحدّرون من طبقة اجتماعية واحدة، ينتمي أفرادها إلى مستويات متشابهة[10]، وكلّ هبوط إلى طبقة أدنى، يعد نوعاً من الخسارة للكرامة الإنسانية[11].

---

1 المصدر نفسه، 160.
2 زينب، 233.
3 حقي، 47.
4 زينب، 25.
5 زينب، 71 — 72.
6 المصدر نفسه، 91.
7 المصدر نفسه، 31، 198.
8 المصدر نفسه، 189.
9 المصدر نفسه، 31، 197.
10 المصدر نفسه، 50 — 51.
11 المصدر نفسه، 196 — 197.

وكما ظل هيكل يشكو في مذكراته من نسبة الأفعال الشريرة، وليس أعمال الخير، للفرد القادر على تحمل المسؤولية[1]؛ فقد صوّر في «زينب» على نحو غاضب، فقدان الثقة عند المصريين نحو الإحساس والتفكير الأخلاقي ورسم بعبارات قاسية العقلية التي ينتجها المجتمع المصري:

«تلك النفس القاسية التي تنظر لكل جمال في الوجود أو الإحساس به نظرة ساخرة لأنّها لا تفهم منه شيئاً، وتحسب أنّ الحياة الجد هي التي يقضيها صاحبها بين العمل والتسبيح، وكأنّ الوجود لم يكن إلاّ طاحوناً نقطع فيه أعمارنا لاهثين لُغوباً ونصباً مغمضين أعيننا عن كل حسن ... أو كأنّ النفس الإنسانية من الخسّة والميل للشر حيث يجب الوقوف أمام كلّ إرادتها ومعارضتها في أغراضها وتقييدها، بما قيدتنا به العادات القديمة البالية. فالعين لا تنظر إلا لتنتهك المحرّمات والأذن لا تسمع إلا لتمهّد السبيل إلى أخس الخساسات»[2]. إنّ التكيف مع عقلية كهذه يقود بشكل حتمي إلى تدمير الذات. وإذا كان النزوع نحو الجمال الروحي والمعنوي يتلاشى دون أن نصل إلى تحقيق ذلك النزوع فـ «هل نكسب من آمال المشيب غير الموت الذي يريحنا؟»[3]. لهذا فإنّ من يتكيف مع المجتمع، تهبط حياته لتكون غرفة بانتظار الموت[4]. ولكن كيف لا يحدث التكيّف؟ إنّ التربية لا تكفي لإعداد المرء كي يتغلّب على مشكلاته. ونظراً لأنّ الفرصة لا تُعطى له كي يقوم باختيار سلوكه والتعرّف على مقدار ما يمتلكه من الطاقات، فإنّ هذا لا يقود إلى المساواة بين الإرادة والقدرة، التي يرى هيكل أنّها ينبغي أن تكون هدفاً للتربية، حيث يغدو الشاب مضطراً للجوء إلى الكسل والزهد في حاضره، وإلى التخلّي عن أحلامه في المستقبل: «وفي هذا الوسط المصري، وبمثل تلك التربية التي نشأ حامد في أحضانها لا يتسنى للشاب أن يصل إلى صورة من حقيقة الحياة، بل هو يعيش في خيال غير محدود يخلق لنفسه منه السعادة والألم، ويصور على ما يشاء الحاضر والمستقبل»[5].

إنّ الإمكانية الوحيدة للخلاص من التكيّف مع المجتمع، تتمثّل في الهروب إلى عالم الخيال، وهو هروب ضروري، لأنّ المجتمع المصري لا يمنح السعادة الفردية إلا من خلال هذا الملجأ المتواضع:

«حياة كلها ضيق وهمّ من أولها إلى آخرها وإن لم تُحطها بكثير من أحلام وخيالات لا وجود لها في الواقع كانت الحنظل والصديد»[6]. ولهذا فإنّ ما لا يعثر المرء عليه في الواقع، يجده في ذلك العالم اللامحدود، الذي لا تسود فيه غير مشاعر الفرح والسعادة[7]. وفي مثل مملكة الحرّية اللامجتمعية تلك، حقق كلّ من إبراهيم وزينب وحامد وعزيزة أحلامهم بحياة مشبعة.

لكنّ المجتمع لا يتسامح طويلاً مع التعبير الحر عن مشاعر في مجال يخضع لسيطرته. فقد عاقب هؤلاء الذين ظنّوا أنّهم عبر تمرّدهم الباطني قد هربوا من سطوة البيئة إلى عالم الخيال؛ فقد تزوّجت عزيزة من رجل لا تحبّه. وماتت زينب وهي تعاني من آلام الحب، ورحل إبراهيم إلى السودان، وظل حامد ـ وهو أكثرهم وعياً ـ لا يخضع لسيطرة المجتمع على نحو كلّي. فقد وعى حامد أنّ الأحلام والآمال لا تكفي للتغلّب على الواقع: «قضيت كلّ أيّامي في أمان وآمال. وهنا أنا أريد أن أحقق أحدها، فيسقط في يدي»[8].

1 مذكرات 42/5 (بدون تاريخ).
2 زينب، 103.
3 المصدر نفسه، 195.
4 المصدر نفسه، 188.
5 زينب، 27.
6 المصدر نفسه، 195.
7 المصدر نفسه، 93، 109.
8 المصدر نفسه 195.

وقد داهمه القلق والحيرة جرّاء هذا الوعي، فحامد وهو الذي يضع آماله في المستقبل، ظلّ يخشى خطر ضياع مستقبله[1]، لأن ما يمنح الحياة معنى، كما يقول حامد بتأثير من أفكار قاسم أمين هو «أن يكون الإنسان قوّة عاملة ذات أثر خالد في العالم». لقد ثبت أنّ الخيال لا يكفي للتأثير في العالم. لهذا داخله الشك حول هذا الأمر وهو في الصفحات الأولى لروايته يقول:

«ويستند كثير من الشبّان على هذا الخيال في أعمالهم ويصبغون الأشياء الخارجية بلونه الذي يكذب غالباً في الواقع ... فإذا جاءتهم الحياة الجد، واضطرهم العمل للنزول عن معظم أوهامهم دخل اليأس إلى نفوسهم مكان الآمال القديمة الطويلة العريضة»[2]. وفي مثل هذا الوضع الذي كان يشعر حامد فيه «أنّ خطيئته أكبر من ساعة لساعة»[3] اتجه نحو الدين، ولكنّه لم يجد في صلاته العون المأمول:

«ولكنّ السماء زرقاء كما هي لا يؤثر فيها دعاؤه ولا يرقّقها أساه»[4]. وقد أدّت محاولته للعثور على العزاء عند أحد مشايخ الطرق، إلى تقويه مشاعر اليأس والاشمئزاز لديه[5].

إنّ هيكل حتى الآن مخلص للنماذج التي استمدها من روسو. فقد أوضح روسو أنّ العالم الخالي من التقاليد، يحول بين المرء وقدرته على تحقيق ذاته، كما أوضح كيف يقود الخلط بين العالمين الواقعي وغير الواقعي إلى اليأس[6]. وقد تبنى هيكل مأخذ روسو على العالم المتحضّر الذي ينتمي إليه، ليعترض على النظام الإجتماعي، مع الأخذ بعين الاعتبار الظروف الخاصة للمجتمع المصري.

لقد أجبرت هذه الاعتبارات الخاصة هيكل على اللجوء إلى حلّ، تجنّبه روسو تماماً. صحيح أن الآلية في مجملها لم تتغيّر، وبخاصة عندما يتحرر البطل، عبر تحليله لدوافع مجتمعه الأنانية، ويجد طريقة لتحقيق الذات، لكنّ الوسائل التي تستخدم لمثل هذه المعرفة ليست مستعارة من روسو في «زينب». فالمجتمع الذي يهاجمه روسو وقع فريسة فساد أخلاقي من خلال ادعاءات العلم المتنامية بالتكامل والقدرة على السيطرة. والعودة إلى الحالة الطبيعية للإنسان ذات دائرة محدودة التأثير، وإن كان لها حضور فاعل من حيث الصدارة بين العناصر الأخلاقية[7].

إنّ المجتمع الذي يهاجمه هيكل قد وقع، بسبب النقص في العلم، في براثن اللاإنسانية والعودة إلى الحالة الطبيعية للإنسان ليست ممكنة إلا من خلال التركيز على الدور النقدي والإدراكي للعقل. فالعناصر الأخلاقية ليست موجودة على نحو واضح، ولا بد من أن يقوم العقل بعملية اكتشافها[8].

لقد حاول حامد أن يقوم بتحليل مشاعره الذاتية وتفهمها، لمعرفة كيف ولماذا يمنع المجتمع عملية إشباعها. وقد أفاد هيكل في هذا التحليل من معرفته التي اكتسبها من الفلسفة الأوروبية[9]. ويمكن أن يشار في المقام الأول إلى منظّر البيئة الفرنسي. هـ. تين H. Taine. إنّ نتيجة هذا التحليل كانت تبريراً

1 زينب، 254.
2 المصدر نفسه، 28.
3 المصدر نفسه، 254.
4 المصدر نفسه، 256.
5 المصدر نفسه، 262.
6 حول تأثير روسو فيما يخص هذا الأمر انظر: Rohres, 202.
7 Rousseau, Über Kunst und Wissenschaft.
8 روسو، 85، 102، 302 – 304.
9 زينب، 275.

للمشاعر، ليرافق ذلك استنكار عنيف لمجتمعه القائم آنذاك: يتّخذ تحليل حامد منحى فلسفة الحب ذات الطابع الداروني، حيث تتناغم مطالبة المرء بالسعادة الفردية، مع مقدار استجابته لمتطلبات الطبيعة. فقد لاحظ حامد: «أنا مسوق بفطرتي للحب من أجل أن أسعد نفسي إن كان في الحياة سعادة، ولأن أخلّد النوع بما أتركه من الخلف، كما أنّ الطبيعة تعمل جهدها لتجعلني أقع على من تستطيع باجتماعها بي أن تكون معي أم أحسن أولاد تقدّم للجمعية... وأنا أميل دائماً لمن تجتمع فيها شروط أكثر من غيرها، فإذا لم أحصل على من جمعت ثلاثة من هذه الأركان لجأت إلى من كان عندها الأولان. ولذا لا ترى الشخص أول ما يطلب من الفتاة أن تكون مقبولة الطعم عنده، ثم أن تكون ولوداً، وذات نتاج حسن»[1]. إنّ مشروع الطبيعة المعدّ سلفاً للتكاثر، ينبغي إذا أحسن المرء تنظيمه، أن يقود إلى سعادة الفرد من جهة وإلى حفظ النوع من جهة أخرى. ولكن المجتمع القائم يحول دون هذا التنظيم الإنساني والطبيعي للعلاقات بين الأجناس. فالرجل الذي يقدم على الزواج لا يعرف ما إذا كانت زوجته قد نالت إعجابه، أو إذا كانت غير عاقر، أو قادرة على تحمل مصاعب الحمل والولادة»[2].

ولهذا تتم عملية الفصل بين الرجال والنساء من خلال الفوارق الطبيعية وهو أمر «صار فظيعاً لدرجة أنّ يعد الكثيرون مَن دونهم من جنس أحط، ومَن فوقهم من جنس أرقى». وعلى الرغم من إدراك حامد للتأثير غير الطبيعي للفروق الطبيعية في العلاقات الإنسانية، فقد كان يتوجّب عليه أن يظل ينظر إلى الطبقات الدنيا «بتعاظم فارغ» ولم يكن قادراً على أن يتحرّر بفكره ومشاعره من التركيب الطبقي الذي أعطاه المجتمع له. وقد اتضح ذلك من خلال علاقته بكل من زينب وعزيزة. فحبّه لعزيزة، كما تبيّن له، كان نتيجة لكونها الفتاة الوحيدة من طبقته، التي استطاع معرفتها[3]، أما قلبه فلم يكن له البتّة «دخل في هذه المسألة، وحسب ذلك مجرّد خيال»[4].

أما علاقته بزينب فمختلفة، فمن خلالها تعرّف على المرأة التي خلقتها الطبيعة مناسبة له، ولو تزوّجها، لكان الابن الذي ينتج عن ذلك «يرقى بالجمعية الإنسانية درجة في سلّم التقدم»[5]. ولكن مصير زينب وإبراهيم يبيّن أنّ الطبيعة تنهزم في صراعها أمام المجتمع:

«في هاته الساعات التي كنت أقترب فيها من صاحبتي كان يقتتل في داخلي عاملان من غير أن أحسّ بقتالهما: الطبيعة وأغراضها، والوسط وما يوحي به من الأنانية. ورغم أنّ الطبيعة سارت في طريقها إلى حدّ شاسع، فإنّها لم تبلغ النتيجة التي كانت تطلب، لأني لم أتزوج الفتاة حتى أكون انسكبت في القالب الذي يريده الوسط، ولا أنا أرخيت لنفسي العنان خشية أن يمسّ ذلك أنانيتي بسوء»[6].

إنّ التحليل الذي يتكئ على وسائل التفكير الغربي، يدل على أن النظام الطبيعي والإنساني للعلاقات بين الأجناس، يهدف إلى تحقيق السعادة والتقدّم. مثلما يتبيّن بوضوح أنّ هذا النظام في ظلّ معطيات المجتمع المصري ليس صالحاً للحياة، لأنّ الأشكال الأنانية للسلوكات الإجتماعية تخنق هذه الحياة.

1 زينب، 227.
2 المصدر نفسه، 276.
3 زينب، 278.
4 المصدر نفسه، 272.
5 المصدر نفسه، 274.
6 المصدر نفسه، 280.

غير أنّ حامد ليس على أتمّ استعداد، لتبنّي نتائج هذه التحليلات. فهذه النتائج تضعه بين أحد خيارين: إما أن يندمج في هذا المجتمع الخانق، ويدمّر حياته الخاصّة، وإما أن ينفصل عن مجتمعه وما يتصل به من آراء وتصورات:

«هنا جاءتني الرعشة وشعرت كأن كل وجودي يصرخ في وجه عقلي يريد أن يقف عند حدوده: كفى من هذه الفلسفة التي يقذفنا بها مفكرو الإفرنج والألمان ولنبق عندما خلّفه لنا آباؤنا لنسير فيه بالخطى المتمهّلة»[1].

هذا هو الصراع القديم: كيف ينبغي أن تكون العلاقة مع أوروبا؟ فهل يوجب علينا، عبر تبنّينا لطريقتها في التفكير أن ننفصل عن تراث مجتمعنا؟ وهل بالإمكان أن نتخلى عن هذه الطريقة في التفكير، وبالتالي عن الأمل في تشكيل حياة خاصة؟

وقد تبنّى هيكل في «زينب»، على نحو يفوق ما في يومياته وضوحاً فكرة أخذ طريقة التفكير الأوروبي:

«رغماً من هذه الصيحة، فإنّ عقلي انتصر على اعتقاداتي التي كسبت من التربية والوسط، وراح يفكّر حراً طليقاً ضاحكاً من الأشياء التي تعوقه ضحكة جمعت ما بين الأغضاء عنها وعدم العناية به ومرارة الأسف عليها والأسى من أجل ما فيها من فساد، واستمر في طريقه غير هيّاب ولا وجل ... وكان من أشدّ ما ساعد هذا التفكير الوسط الذي عشت فيه ... ساعدني ذلك الوسط لأنّ فساده ظاهر»[2].

إنّ الطريق إلى حياة مشبعة وأخلاقية وطبيعية لا تمرّ، بالنسبة لحامد، إلاّ عبر العقل الأوروبي، وإذا كان تبنّى.. هذا العقل سيقود إلى الانفصال عن المجتمع الذي نعيش فيه، فلا يصحّ أن يحملنا ذلك على اليأس. إنّ المجتمع الذي بيّن هيكل في «زينب» ما ينطوي عليه من عوائق، لا يحتوي على أية فرصة للإفادة مما حصله حامد من معرفة، فالمشكلات الإجتماعية الشاملة التي تعالجها الرواية، غير قابلة للحلّ على المستوى الفردي. فقد غادر حامد قريته ووالديه، متوجهاً إلى مكان ـ كما تبين محاولات هيكل الأخيرة ـ إلى أوروبا.

1 زينب، 275.
2 المصدر نفسه، 275.

الفصل الثالث

«غيبوبة المجتمع الجامد»

في حزيران عام 1912[1]، حصل هيكل على درجة الدكتوراه من السوربون، وكانت أطروحته عن دين مصر العام[2]. وقد منحه هذا الموضوع المستمدّ من تاريخ مصر الحديث الفرصة ليعبّر عن استيائه من أوروبا السياسية فتراه يتّهم إنجلترا، التي يعترف بإنجازاتها في مصر على مضض[3]، بأنّها تكثّف جهودها من أجل توسيع التأثيرات الأوروبية على الاقتصاد المصري[4]. لذا ظلّ هيكل يعد النفعية والأنانية دوافع أساسية للسياسة الأوروبية[5]. وقد وجه هيكل لأوروبا الأنانية التي تناقض «ما تفخر به من إنسانية»[6]، تصريحاً لروسو يقول فيه: «إنّ من المؤسف أنّ الإنسان الذي كان سائراً في طريق الحضارة، صار أكثر أنانية ونفعية، ولم يعد يُفكر في شكر أحد من الذين أخذ عنهم سواء أكانوا بشراً أم أشياء أم قوميات»[7]. إنّ الأنانية الأوروبية مسؤولة عن تخلّف مصر، وقد أشار هيكل إلى المطالب الإدارية للجانب المصري، التي حالت القوى الأوروبية دون تحقيقها، لكي يُحمّل أوروبا مسؤولية «عجز المصريين عن تحقيق الإصلاح المنشود في بلادهم، الذي يرونه أمراً لازماً»[8]. غير أنّ هذه الفكرة ليست مقنعة في سياق كهذا، لأنّ المرء يتساءل عمن يتوجّب عليه أن يقود عمليات «الإصلاح الضروري في مجالات الحياة الإجتماعية المختلفة»[9]، إذا كانت الحكومة المصرية، كما يصفها هيكل «يحركها كل شيء ما عدا الدوافع الوطنية»، ولا تفعل شيئاً من أجل تغيير الوضع القائم[10]، وإذا كانت مصر «جسماً اجتماعياً متفككاً»[11]، ولم تستطع الغالبية العظمى من الشعب المصري تطوير مفهوم الجماعة. فكيف ستبدو هذه الإصلاحات، التي يتوّجب على المصريين تحقيقها، لو لم تحل أوروبا دون تنفيذها؟ ليس ثمة من إجابة على هذا السؤال. لأنّ هذا «البلد المنكوب قد وصل إلى وضع من التفكك، يصعب معه أن تهيّئ له وضعاً يتناسب مع حالته»[12]. إنّ المستقبل لا يقول أكثر مما يقول الوضع الحالي «فعلى الرغم من أنّ هذا الوضع غريب وشاذ فسيظل حتى ذلك اليوم، الذي تقع فيه أحداث غير متوقعة فتقلبه رأساً على عقب»[13].

بهذه المعلومة غير المتفائلة أنهى هيكل أطروحته الباريسية. إذ يبدو أنّ إقامته في فرنسا لم تدلّه على إجابة عن السؤال حول الطريق الصحيح إلى الإصلاح. لقد عاد هيكل إلى مصر حائراً.

كان هيكل قد أقام في العام الذي سبق أن أنهى أطروحته فيه لبضعة شهور في مصر، ويبدو أنّ ما

1 مذكرات الجزء السادس، ص 52.

2 La dette publique égytienne.

3 ibid. 202.

4 ibid. 88.

5 ibid. 156, 139.

6 ibid. 88.

7 ibid. 139.

8 ibid. 207.

9 La dette publique égytienne. 165.

10 ibid. 207.

11 ibid. 21.

12 ibid. 22.

13 ibid. 202.

شاهده في القرى[1] من القذارة والشقاء، والمشاهد والأخلاقيات المملوءة بالنفاق[2]، إضافة إلى طريقة عمل المحاكم[3] والصحافة، جعله يشعر بالصدمة، ويعود إلى أوروبا فيما يشبه الفرار. وقد لخّص انطباعه عن هذه المدة في مذكراته فقال:

«كان من شأن ذلك كله أن يرهقني ويخرجني من طوقي، فأظهرت شديد رغبتي في مغادرة مصر لأوروبا. واشتدّت في نفسي هذه الرغبة وجاء يوم أصبحت فيه ضعيفاً أمامها، مستسلماً لها، عاجزاً عن مقاومتها تصرفني هي كما تشاء. وهي التي دفعتني لأغادر مصر يوم الأربعاء 6 ديسمبر سنة 1911 على ظهر المركب الألمانية الأمير ليوبولد Prinz Leopold»[4]. لقد انتهى هذا الهروب. وصار على هيكل أن يعود إلى مصر على نحو نهائي. وإذا كان حامد في زينب «يكاد يأسى على فراق مصر»[5]، عند تفكيره في العودة إلى قريته، فإنه يعبّر، بلا شك، عن المزاج الذي استحوذ على هيكل عندما كان يفكّر وهو في باريس، بالعودة إلى مصر. حقاً لقد أحسّ هيكل بصعوبة الانتقال من العاصمة الفرنسية إلى مدينة المنصورة في الدلتا، حيث بدأ في كانون الثاني عام 1912 عمله في المحاماة[6]. أمّا مهنة المحاماة، التي قارن بينها وبين عمل الممثلين الكوميديين[7] القذرين في مذكراته، فلم تكن تعنيه[8]. وقد ظلّ أسلوب الحياة من حوله يؤرّقه أكثر من مهنته التي لم يكن سعيداً بها. فظل يشكو من انعدام النظافة، ومن نقص الاحترام للفرد[9] ومن سوء استغلال الدين المهمل ـ في الحياة اليومية ـ والذي يحول دون أيّة مناقشة منطقية[10]، وقد وصف بعبارات فرنسية، هذه «البيئة الخانقة»، على نحو مملوء بالإحباط، فقال في مذكراته: «أنا الآن مريض تماماً، أشعر بالشلل، خصوصاً فيما يتعلق بإرادتي لا أشعر بالشجاعة لبذل الجهد الأقل. أحس بالفوضى الكاملة في روحي. صحتي تتدهور ولا أدري إن كنت سأتماثل للشفاء. هل من الممكن أن تستمر الحياة على هذه الشاكلة. يأسٌ مطبق. لا أستطيع أن أفعل شيئاً، حتى لو عشت لسوء الحظ»[11].

إنّ المهرب الوحيد من هذا اليأس، يتمثل في الأمل الذي يبعثه العمل السياسي. فمن خلال هذا النشاط السياسي، يستطيع المرء أن يشارك في تغيير المجتمع القائم، وهو الذي يسمح لمحام موهوب في مستهل القرن أن يتجاوز الدائرة الضيّقة لأنشطته المهنية، وأن يتخلّص من التأثيرات الضاغطة لمحيطه الريفي. وهكذا استأنف هيكل نشاطه في «الجريدة التي كان يصدرها لطفي السيد[12]. وعاود الاتصال بالسياسيين المصريين المعروفين، الذي سبق له أن عرفهم عند

1 مذكرات ، 47/1.
2 المصدر نفسه، 5: 242.
3 مذكرات 245/5.
4 المصدر نفسه، 247/5.
5 زينب، ص 90.
6 مذكرات، 54/1.
7 المصدر نفسه، 254/5.
8 المصدر نفسه، 54/1.
9 المصدر نفسه، 41/6.
10 مذكرات، 46/6.
11 المصدر نفسه، 50/6، وهذا هو الموضع الوحيد في المذكّرات، الذي دوّن بالفرنسية: أما حول زعم Safran، ص 132، بأنّ زينب كتبت بالفرنسية أولاً، فلم أعثر على ما يؤيّده. فأجزاء المخطوطة التي وضعت بين يدي [من زينب] كانت بالعربية.
12 مذكرات 68/1.

لطفي[1]. وقد كان من بين أصدقائه، إلى جانب لطفي السيّد، الهلباوي[2]، ذلك المحامي القدير، الذي أصبح فيما بعد نقيباً للمحامين المصريين[3] ومن مؤسسي حزب الأحرار الدستوريين[4]، وعبد الرحمن الرافعي[5]، المؤرخ الشهير، الذي صار فيما بعد عضواً بارزاً في «الحزب الوطني».

غير أنّ الأمل بالحصول على منصب سياسي لم يستغرق فترة طويلة. فقد اندلعت الحرب العالمية الأولى، وشدّد الإنجليز قبضتهم على البلاد، ففي تشرين الأول لعام 1914 ألغي حقّ التجمّع[6]، وفي تشرين الثاني أُعلنت الأحكام العرفية[7]، وفي كانون الأول فرض الإنجليز حمايتهم على مصر[8]، كما فرضت الرقابة على الصحف[9]. وبدأت إدارة الأمور تأخذ طابع التضييق[10] لدرجة أنّ ليبرالياً معتدلاً مثل لطفي السيد آثر الانسحاب من الميدانين السياسي والصحفي، احتجاجاً على إحكام الرقابة الإنجليزية، وأوقف «الجريدة» عن الصدور[11]. ولم تعد لليبرالي الأكاديمي الذي ينتمي إلى الجيل الجديد فرصة لينشر أفكاره على صفحات الجرائد. فقد أُجبرت هذه الأفكار، التي كان يتوقع لها أن تقوم بتغييرات سياسية وثقافية حاسمة[12] على التخلّي عن قيمتها التاريخية العالمية، لتجنح نحو السلبية ثم إلى الصمت مرّة واحدة.

وقد صمّم هيكل مع بعض أصدقائه، حتى لا يجبروا على التحول إلى دور المشاهد، على إصدار بعض الصحف. ويقف في طليعة هؤلاء ثلاثة من المثقّفين الشباب، سيكون لهم دور مهّم في حياة مصر الثقافية والسياسية؛ إنّهم طه حسين[13]: أكثر الكتّاب المصريين أهميّة، الذي سيتولى عمادة الآداب[14] بجامعة القاهرة؛ وسيكون آخر وزراء المعارف المصريين قبل ثورة 1952[15]، والأزهري مصطفى عبد الرزاق[16] المعروف في أوروبا بترجمته لمحمد عبده، وأستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة، ووزير الأوقاف لفترة طويلة[17]؛ وأحمد أمين[18]، أحد محرّري «السفور» وأستاذ الأدب العربي فيما بعد بجامعة القاهرة[19].

ظهرت النسخة الأولى من الجريدة الأسبوعية التي أصدرتها هذه المجموعة تحت اسم السفور، (ومن الملاحظ أنّ اسمها يشكل تحدّياً للسلفيين المسلمين آنذاك)، في أيّار عام 1915[20]. صحيح أنّ معظم موضوعات الجريدة كانت اجتماعية وثقافية الطابع، ولكن التلميحات السياسية ـ رغم كلّ الامتناع القهري

1 المصدر نفسه، 54/1 ـ 55.
2 انظر الفصل الرابع [من هذه الدراسة].
3 مذكرات 57/1.
4 OM II (Juin 1929 – Mai1923), 388.
5 مذكرات 55/1، 60 ـ 61.
6 الرافعي، ثورة، ص 13.
7 المصدر نفسه، ص 14.
8 المصدر نفسه، ص 19.
9 المصدر نفسه، ص 14.
10 موسى، ص 19، مذكرات ، 70/1، 75.
11 مذكرات، 70/1.
12 المصدر نفسه، 68/1 ـ 69.
13 مذكرات، 75/1.
14 Cachia p. 61.
15 ibid. 64.
16 مذكرات، 75/1.
17 علي عبد الرازق، من آثار، ص 70.
18 أحمد أمين، ص 179 ـ 181.
19 المصدر نفسه، 219 ـ 220.
20 علي عبد الرازق، من آثار، ص 57.

عن السياسة ـ كانت غير خافية. ويمكن للمرء أن يصف معظم مقالات هيكل[1]، بأنّها تتجنّب كل أنواع المواجهة المباشرة مع السياسة الإنجليزية في مصر[2].

لكنّ جريدة لا تمثّل حزباً سياسياً، بل يصدرها أكاديميون شباب غير معروفين، أصحاب ثقافة غريبة، يدور الشك حول معتقداتهم، وتتوجه إلى الطبقة المصرية المتعلّمة القليلة العدد من أجل التأثير على الرأي العام، ستكون محدودة الأهمية. فبدلاً من العمل النشط على تغيير المجتمع بوسائل سياسية مباشرة سمحت بالتعليق على تطوّرات خطيرة ومحدّدة، وهي تطوّرات تصنع في كل يوم أشكالاً جديدةً من الاضطهاد[3].

لقد مُنعت اجتماعات المجلس التشريعي أثناء الحرب[4]، وقامت سلطات الانتداب بعزل الخديوي، وتعيين أحد المقرّبين من الإنجليز خليفة له[5]. كما جرى من الناحية العملية حلّ الأحزاب السياسية، ووضع الكثير من ممثّليها في السجن[6]، ومُنِعَتْ حرّية التعبير عن الرأي.

وقد تجلّى في ظلّ هذه التطوّرات ضعف المصريين المتزايد وخسارتهم لإمكانية قيام حكومة ديمقراطية برلمانية، ظلّ المصريون يستعدُّون لها منذ عام 1866م.

أما الإذلال الذي برز في ظلّ هذا الضعف القومي وخسارة المكتسبات السابقة، فقد قوي لأنّ الطبقات العليا في مصر لم تظهر معارضة منّظمة وواعية لمثل هذا النوع من التطوّرات. فقد وجد السياسيون المصريون أنفسهم منسجمين مع هذا الوضع، وظهروا أمام الطبقة المتعلّمة، بمظهر من يشارك في تحمّل مسؤولية الوضع الحالي[7]. وبصرف النظر عن بعض المظاهرات الطلابية المحدودة[8]، فإنّ الطبقة المتعلّمة لم تشارك هي الأخرى في التعبير عن غضبها القومي.

وقد تجلّى رفض الأمر الواقع في كلّ ما نشره هيكل آنذاك، ولم تكن خيوط غضبه قد نُسجت من التطوّرات الإجتماعية لمصر خلال الحرب العالمية الأولى وحدها: فقد جنّدت الإدارة العسكرية الإنجليزية العمال والفلاحين في ظلّ ظروف مهينة لخدمة جيوشها[9]. وسيطرت بقسوة على ممتلكات السكان[10]، وارتفعت الأسعار، وانخفض مستوى معيشة الطبقة الوسطى والطبقات الفقيرة[11]، ويبدو أنّ هذه المظاهرة أسهمت في تنمية الوعي الإجتماعي عند هيكل. فلم يعد يؤمن برفض الاضطرابات احتجاجاً على انعدام العدالة الإجتماعية، استناداً إلى أهمية الدور القومي.

ولم يعد تجنيد إبراهيم يمثّل «أمّته وجيشها» بل صار يعني إكراهه على العمل لخدمة الجيش الإنجليزي، كي يساعد في حرب، لم يكن ينبغي في رأي هيكل، أن تشارك فيها مصر[12].

1 مذكرات 57/1.
2 لا يظهر هيكل في هذا المقام حذراً تجاه الرقابة بما فيه الكفاية، لأنّ المرء يرى بعض المواطن التي شطّبها الرقيب.
3 علي عبد الرازق، من آثار، ص 56.
4 الرافعي، ثورة، ص 19؛ Landau, Parliaments, 59.
5 الرافعي، الثورة، ص 19؛ مذكرات، 71/1.
6 الرافعي، ثورة، ص 31؛ مذكرات، 72/1.
7 المصدر نفسه، ص 26؛ مذكرات، 71/1.
8 الرافعي، ثورة، ص 31 ــ 32.
9 مذكرات ، ص 40؛ موسى، 91 ــ 92؛ مذكرات 72/1، SAFRAN, 105.
10 مذكرات، ص 49؛ موسى، 91 ــ 92؛ SAFRAN, 105.
11 الرافعي، ثورة، 73 ــ 77.
12 مذكرات ، 63/1، 65 ــ 68.

كما أنّ أعمال السخرة التي يقوم بها الفلاّحون، لا يمكن ولا يصحّ أن تظلّ تسوّغ من خلال حكم العادة، وبخاصة إذا كانت تجري تحت السيطرة البريطانية في فلسطين، عوضاً عن حكم السادة المصريين في الدلتا.

ففي ظلّ هذه الأوضاع الاستثنائية، اتّحد الوعي الإجتماعي مع المشاعر القومية، ليصبغ النقد الموجه للأوضاع في المجتمع الموجود آنذاك بصبغة حادة.

ولم يعد مصطلح الحرّية عند الليبراليين الإنجليز، في زمن غياب الوعي القومي والشخصي، والهزّات السياسية في أوروبا، يستطيع أن يمنح الأسس الفلسفية التي تمكّن من فهم العجز الذاتي، ويساعد في تنظيم «الشؤون الإجتماعية».

لقد تراجعت وجهات النظر الليبرالية القديمة أكثر فأكثر، لتحلّ بدلاً منها مفاهيم متطرّفة، وقد وجدت هذه المفاهيم الجديدة أسسها النظرية في فلسفة هيبوليت تين التاريخية. يمكن للمرء أن يفترض أنّ هيكل قد قرأ كتاباً أو أكثر لتين في باريس. غير أنّ مذهب تين، في ظلّ هذا الوضع المتغيّر، اكتسب دلالة جديدة. وإذا كان هيكل سيسجّل في فترة لاحقة أنّ بداية اهتمامه بتين تعود إلى سنة 1916[1]، فإنّ تأثير أعمال الفيلسوف الفرنسي تين في هيكل، سيتنامى بقوّة، وسيحدّد طبيعة رؤيته للعالم لزمن طويل. فقد وصف عام 1928 «أثر تين الخالد في العالم»[2]، ثم صاح قائلاً:

«ماذا يكون العلم وماذا تكون الفلسفة لو أنّ تين لم يوجد»[3].

إنّ إعجاب هيكل بتين غير مستغرب. ففي أعماله ثمة مذهب متكامل يستطيع أن يمنح تجارب هيكل الشخصية فرصة التعبير عن نفسها على نحو علمي، كما أن مذهب تين يتشابه مع تعاليم الليبراليين الإنجليز في اعتماده على النزعة العقلانية والعلمية، تلك التعاليم التي سيطرت على هيكل لمدة طويلة. فكما الحال في أعمال ملّ وسبنسر، يمكن أن يلمح في أعمال تين الثقة بانتصار الوضعية من خلال الاتصال بين العقل والعلوم الطبيعية. وإن كان تين في طريقة تطبيقه لمناهج العلوم الطبيعية على الإنسان والتاريخ قد خرج بنتائج متطرّفة قياساً إلى معاصريه الإنجليز. فقد أوصلته مبالغته في دور المذهب السببي حدّ تجريد الإنسان المستقل من الأفكار المتصارعة ومن الإرادة والقوّة، وبالتالي من الحرية والمسؤولية، التي تحتل في أعمال الليبراليين الإنجليز مكانة مهمّة.

تظهر هذه التصوّرات عند تين بوصفها «مجازات أدبية»[4]، ليحلّ محلها عالم ليس فيه سوى «مجموعة متزامنة من حوادث متعاقبة، كل حادثة شرط لوجود الحوادث الأخرى، كما أنّ وجودها مشروط بوجود حوادث أخرى»[5]. ويخضع الإنسان لآلية القوانين نفسها، تلك القوانين التي يرى تين أن الوجود كلّه يخضع لها. وأخيراً فإذا كان تين يتبع القانون المفترض لمبدأ السببية، الذي تعود إليه مظاهر الوجود كلها، فإنّه يظهر على نحو يشمل الوجود الإنساني كلّه، بما في ذلك القدرة على إيضاح الترابط الكوني. وفي الوقت نفسه فإنّ تين

---

1 تراجم، ص 247، ونظراً لأنّ هذه الجملة مقتبسة من السياسة الأسبوعية 1928/6/9، تشير الاثنتا عشرة سنة التي يتحدث هيكل عنها هاهنا، إلى سنة 1916، وانظر مذكرات 76/1.

2 تراجم، 248.

3 المصدر نفسه، 267.

4 TAINE, Verstand, I, 98.

5 ibid. I, 276.

ينجز خطوة إلى الأمام على طريق الجبرية المطلقة للوجود الإنساني، الذي تجنّبه مل في نظريته وسبنسر في حديثه عن الطبيعة الديناميكية لمفهومه للتطوّر.

الحتمية الثورية

إنّ فكرة جبرية الوجود الإنساني تعكس، في الواقع، مقدار التوتر والغضب تجاه الوضع الذي يعيشه صاحبه ويجد نفسه غير قادر على تغييره. ففي مقالة مطولة نُشرت مسلسلة في «المقتطف» أخذ هيكل يناقش فكرة الجبرية[1].

لقد صاغ هيكل في هذه المقالات المعلومات التي أفادها من قراءة تين على نحو يجمع بين الفصاحة والبساطة:

«أمّا رأينا فهو أنّ الاختيار معدوم من الوجود جملة، وإنّما تصرفنا قوانين مرتّبة نعرفها ومصادفات واتفاقات ربّما كانت تسير على قوانين لا نعرفها»[2].

إنّ الإرادة الإنسانية تتحرك بفعل مثيرات خارجية، وتسير في ضوء ذلك، فالإنسان هو مخلوق عاكس»[3].

«وهو ذرّة ضئيلة لا يعبأ الكون بوجودها ولا يهتم بفنائها... فإذا كان ذلك لم يُبقِ محلاً لاعتبار الإنسان مركز دائرة الفلك، وإنّما يجب وضعه في الموضع اللائق به، ذرّة تتحوّل من جماد إلى نبات إلى حيوان هو الإنسان، ثم إلى جماد، إلى نبات آخر، وهلم جرا»[4]. وبذلك يتم تخليص المرء من الواجب الثقيل الذي يتمثل في وزن سلوكه في ضوء مجازات أدبيّة من الحرّية والمسؤولية. فالمرء محكوم تماماً بالمثيرات الخارجية، وكما تتشكّل خصائصه الجسمية، تتشكّل خصائصه الروحية من خلال البيئة التي يعيش فيها. كما أن فكرة المسؤولية يمكن أن تتطوّر نسبياً في ضوء وضعية النظام الإجتماعي[5].

هنا يتجلّى بوضوح أنّ قوانين تين الحتمية، بدأت تمارس قوّتها الإقناعية عند هيكل من خلال آرائه في العلاقة بين الفرد والمجتمع. فإنّ القوى الفاعلة في نظام تين هي: العرق[6] والبينة[7] والعصر[8]. والتأثير المشترك لهذه العوامل الثلاثة يحكم تطوّر الحياة التاريخية لشعب من الشعوب: «هنا كما في كل مكان توجد مشكلة ميكانيكية، فالأثر الكلي يتألف بالكامل ويحدد بمقدار واتجاه القوة الناتجة»[9].

وحيث يكون التفكير الإنساني منسجماً مع التصوّرات والمشاعر السائدة في المجتمع، التي تولّدت من تلك العوامل، فإنّه يمكن السيطرة عليها، والتأثير بقوة تاريخية[10]. لقد كان ذلك ما عبّر عنه هيكل في «المقتطف» عندما تحدّث عن الوحدة الإيمانية للمجتمع التي يقوم المجتمع بصنعها، والتي يتحرك تفكير الناس ومشاعرهم في خضمّها»[11].

لقد ناقش هيكل الأفكار نفسها في مذكراته وتوصل إلى أنّ «سلطة الجمعية المطلقة على الفرد»، تترك

---

1 المقتطف (كانون الثاني حتى حزيران 1917) القدرية أو الجبرية أو الاختيار والاضطرار.
2 المقتطف (1917)، ص 24.
3 المصدر نفسه، ص 115، 118.
4 المصدر نفسه، ص 119.
5 المصدر نفسه، ص 472.
6 TAINE, Historie, XXII.
7 ibid. XXV.
8 ibid. XXVIII.
9 ibid. XXVII.
10 TAINE, Philosophie I, 58.
11 المقتطف (1917)، ص 466.

له مجالاً محدوداً لتشكيل حياته، إذا لم تتناقض هذه الحياة مع أشكال الحياة في مجتمعه[1].

وبالمقابل فإنّ هيكل لم يذكر أنّ تطوّر التاريخ، يتأثر في الغالب بتدخلات أفراد من ذوي الإرادة القويّة يستطيعون أن يحرفوا خط سيره.

لقد ردّ هيكل هذا الاعتراض في «المقتطف» بالكلمات التالية: «تلك الإرادات العليا التي يقولون عنها هي مجموع تيارات قويّة أكثر من غيرها استعداداً للتلقّي والإصدار»[2]. وإذا ترجم ذلك في ضوء العلاقة مع المجتمع، فإنّ المسألة تظهر كما يلي:

إن سيطرة المجتمع على الفرد لن تتضاءل، جرّاء ذلك، كما يبدو، حتى في المجتمعات التي تتغيّر بفعل الأفراد، لأنّ «هذا الفرد لم يكن إلاّ الصيحة الخارجة من أعماق قلب الجمعية»[3].

لقد بيّن هيكل في ختام المقالة على نحو تفصيلي، مقارنة تين بين المجتمعات الإنسانية والكائنات الحية[4]، وكيفية وصول المجتمع إلى تلك «الصرخة».

إنّ المبادئ والنظريات والعقائد هي أحياء من أنواع مختلفة موجودة في المجتمع وجود الخلايا المختلفة في جسم الفرد، ولكنها لا تشعر بها إلا عرضاً، كما لا يشعر الواحد بما يحويه جسمه من الخلايا، إذ يحتاج الأمر إلى سلسلة طويلة من ملاحظات الأفراد للظواهر المختلفة المتعلّقة بـ «وحدات المجتمع الإيمانية» ليعيها المجتمع. ولكنّ هذا لا يحدث طالما لم يكن العصر مناسباً، فعندما يجيء الزمان المناسب يظهر واحد فيرتّب ملاحظات الأفراد «وينسّقها حسب ما توحي له به ملكاته التي أفادها إياه الاجتماع والوراثة»، ويعيد تنظيمها، ليستخرج منها مذهباً جديداً. «فإذ تمّ له ذلك نادى بها فيشعر الناس جميعاً ... ما تحويه هذه الصيحة من اتفاق مع مشاعرهم. وهنالك يسمون هذه الصيحة الجديدة حقيقة يأخذون بها، وتصبح أية ظاهرة من آي إيمانهم، ويعتقدونها مذهباً جديداً، مع أنّها ليست في الواقع إلا هاتيك الأحياء المحسوس بعضها إحساساً تاماً، والمحسوس بالبعض الآخر عن طريق الحواس»[5].

ونظراً لأنّ أفكار العرق والبيئة والعصر مترابطة، فلا يمكن أن تنقل من شعب لآخر كيفما اتّفق[6]. فالسمة الستاتيكية لهذا النظام تتجلّى في أطروحة تين حول السمات الخالدة لشخصية الأمة.

لقد كتب تين في كتابه «فلسفة الفن»:

«تحت طبقات الأرض الصلبة التي تزيل ملامح الحقب التاريخية، ثمّة حقبة أكثر صلابة، تنتشر وتتعمّق، وهي غير قابلة للتلاشي. تأمّل في الشعوب العظيمة التي تعاقبت منذ نشأتها حتى اليوم، فستجد لديها مجموعة من الغرائز والطبائع، مرّت بها الانقلابات والانحطاط والحضارة دون أن تتأثر بذلك. فهي الغرائز والطبائع تجري من تلك الشعوب مجرى الدم. وهي صفات قابلة للوراثة[7].

يحمل هذا الفهم للتأريخ الأمل للمثقّف المصري الشاب لأنه كان في سبيل البحث عن الخصوصية،

1 مذكرات 286/5.
2 المقتطف (1917)، ص 119.
3 مذكرات 288/5.
4 TAINE, Historie, XXIXXXXXVI.
5 مذكرات ، 288/5.
6 TAINE, Philosophie, II, 39.
7 TAINE, Philosophie, II, 244.

ويستطيع أن يقف موقف المعارض للحضارة الغربية. إذ يمكن للمرء أن يلاحظ كيف يمكن أن تظهر داخل تلك الهياكل المدمّرة. وفي ظلّ تأثير حضارة أوروبا المتفوّقة، والضعف السياسي للشرق، الخّصوصية التي تحدّد مكانة الفرد والأمّة في العالم. لقد عدّل هيكل هذه الفكرة على نحو ذكي لتتناسب مع الوضع في مصر. الأمر الذي سمح له باستعارة المزيد من التفكير الأوروبي.

لقد أشار هيكل إلى رفض المجتمعات للحضارات التي يدخلها المستعمر الأجنبي في البلاد المستعمرة، والتغلب عليها «إلاّ ما كان منها متفقاً مع آي إيمانها الخاصة، أو مرتباً لأحياء موجودة فيها، ومستعدّة للظهور. هذه الأجزاء من المدنية الجديدة تبقى وتندمج في نظام الجمعية المحكومة»[1].

إنّ ثمة تغييراً ثانياً كان يتوجب على هيكل أن يقوم به. لقد أصر هيكل أنّ الخّصوصية موجودة دائماً حتى في ظل التفكير والسلوك الخاطئين وهي غير قابلة للتلاشي، لكنّ الظواهر الخاصة في التاريخ المصري التي تتجلّى نتيجة لدخول فاتحين جدد، أفضت إلى اختلاط الأعراق والدماء، جعلت هيكل غير قادر على أن يرى الخّصوصية في دماء أمّته.

لهذا غيّر هيكل من نبرته وأعطى البيئة الطبيعية العامل الحاسم في بناء شخصية الأمة. وقد بدا منتصراً، وهو يعلن تحمله مسؤولية النتائج التي تترتب على تغيير نظام كهذا فيما يخص الشرق:

«لتتحكّم مدنية الغرب ما شاءت في أقطار الشرق. فلكلّ أمة من أمم الشرق عقائد وآي[2] إيمان ومبادئ وأنظمة حيوية مهما قسرتها القوّة، فهي تبقى تناضل ولا يمكن أن تموت أبداً. فإن طبيعة الأرض والجو وآلاف الأجيال التي مرّت بالناس تضمن حياة هذه المبادئ. بلى ولئن استُئصل السكان الأولون وأُحِلّ محلّهم سكان آخرون، فإنّ بقايا مهما قلّت من المبادئ القديمة تبقى وتقوى. ولكن إذا لم يتم الاستئصال فإنّ النواة لا يمكن تغييرها. ولهذا نرى الشرقي إلى اليوم مهما كان متورطاً في الربا أو في الخمر أو بعض ما لا تشمئزّ منه المدنية الأوروبية... يشعر دائماً في أعماق قلبه كأنّ صوتاً يناديه: تعساً لك أيّها الشقي، أفما ترجع عن غوايتك. هذا الصوت هو الضمير المنطبعة فيه آي الاجتماع وتتوارثه الأجيال خلف عن سلف حتى آخر الدهر»[3] لهذا يستشعر هيكل أطروحات تين في فلسفة التاريخ، مثلما اقتبس مصطلحاته ليجد فيها وثوقية النظام المغلق الذي صبغ أفكاره لمدة تزيد على عشر سنوات، وإن ظل هيكل يستنتج من هذا النظام قوانينه الخاصة به. فإذا كانت فلسفة تين التاريخية في فرنسا قد صارت بعد إصداره كتاب Origines de la France Contemporaine، بالنظر لما تنطوي عليه من اتجاه محافظ، سلاحاً فكرياً لليمين السياسي[4]، فإنّها قد شكلّت لهيكل أساساً لتوقّعات ذات طبيعة ثورية. لقد أبصر هيكل وهو يتأمل الماضي، ويتفحّص الحاضر الصراع بين الأفكار القديمة والجديدة، هذا الصراع الذي ينحاز، بسبب المجتمع الرجعي الموغل في الفساد لصالح الحياة القديمة غير العملية. كما أنّ النظم الحيوية، التي يتحدّث عنها هيكل، ليست هي الموجودة في المجتمع المصري القائم، فقد غدا هيكل، في ضوء مقولات تين، أكثر اقتناعاً بذلك. لهذا ينبغي

1 مذكرات، 289/5.
2 في المخطوطة غير قابل للقراءة.
3 مذكرات 289/5.
4 المقتطف (1917) ص 471.

نبذ هذا المجتمع، لأنه عاجز عن إقامة نظم إجبارية عامة لأعضائه. وقد كان ذلك ما توصل له هيكل في «المقتطف» عندما قال بأنّ مفهوماً موحّداً للمسؤولية لا يوجد «في مَثل البلاد المستحدثة مدنيتها التي تضرب فيها الفوضى وتجعلك ترى في المدينة الواحدة بل في القرية الواحدة أنواعاً شتّى من المدنيات المختلفة»[1].

لذا فإنّ النظم الحيويّة الخاصة بمجتمع ما، لا تستطيع أن تتحرّر إلا عبر تغييرات راديكالية للوضع القائم.

وإذا كان تين يواجه جميع التغييرات ذات الطبيعة الإجتماعية أو السياسية بالكثير من الارتياب، طالما لم تتمّ البرهنة عليها على نحو علمي، حتى لو كانت هذه التغييرات منسجمة مع شخصية الأمة[2]، فإنّ هيكل كان يأمل، من صميم قلبه، أنّ «يقع تغيير مفاجئ لهذا الوضع الشاذ، يقلب الأشياء كلّها جذرياً.

ولهذا فليس من المستغرب في ظل هذا الخلاف في نقطة الانطلاق أن ينظر هيكل إلى أعمال تين بوصفها الأساس الفلسفي لبرنامج، ناضلت فلسفة التاريخ الفرنسية ضدّه بقوة وشراسه: فقد استخدم هيكل أطروحات تين لتطوير أفكار اجتماعية متطرّفة، كما في مقدّمة كتابه عن روسو[3]، ولإعطاء الأساس لفلسفة التاريخ. وقد صرح [هيكل] كما في مذكراته، أن تين لم يكن رجعياً، بل كان «تقدمياً»[4].

إنّ وصف هيكل لنظام تين بالتقدّمية يمكن أن يعد تصوراً ذاتياً. فمن جهة ساعده هذا النظام، على رفض مجموعة التصوّرات الإيمانية لمجتمعه التي كان هيكل يصفها بأنها ليست علمية، ومن جهة أخرى فإنّ الحتمية التي يتضمّنها هذا النظام استخدمت وسيلة نضالية للإصلاح الإجتماعي. فهيكل يستطيع أن يعبّر عن الرغبة في التغيير، والأمل بالمستقبل، من خلال تصوّره لتدمير ما هو قائم، والوصول إلى الجديد كضرورة تاريخية.

وقد كان هيكل يستطيع أن يتخلّص من اليأس، من خلال جعل الفرد يتنصّل من مسؤولية قيادة هذا التغيير، مثلما يستطيع أن يلبس مثالياته صياغة علمية، ويمنحها الصبغة القانونية، وباختصار فهو يستطيع أن يعبّر عن آماله بالمستقبل، ليكون مستقبلياً أو تقدّمياً. إنّ حتمية تين تمنح القوّة لمواجهة المستقبل بثقة، ولرفض الوضع القائم اعتماداً على هذا المستقبل[5].

وقد هاجم هيكل بحدّة لا نظير لها في الأدب المصري المعاصر، المجتمع القائم، والمفهوم الليبرالي للحرية:

«ولسنا ندري أي شيء يراد بالحرية المطلقة، ولا أين هي في العالم الذي نعرفه. هل الحرية المطلقة تكون للطفل يوم ولد؟ وهل تكون له في السنين الأولى من حياته، ما نحسب أحداً يقول بهذا الرأي. ومع ذلك فالسائد أن يترك الطفل لعناية أبويه سواء أكانا من الأشرار أم من الأخيار، وهما اللذان يقدّمانه للحياة. ويومئذ، يوم يملك الطفل الذي شبّ وترعرع حرّية العمل، إذا به يجد حريّة مقيّدة من كل جانب، ثم إذا به يرى نفسه وقد قذف به في ميدان الحياة ولا سلاح له ليحارب ويناضل من سلّحتهم الحياة بأقوى الأسلحة.

---

1 TAINE, Entstehung, I 36 – II 138, 36.

2 يتعلق الأمر بتصوّرات تعود إلى روسو، وتحمل ثورة واضحة على المجتمع القائم ولكنها لا تنطوي على تأثير للجماعات الاشتراكية التي كانت قائمة في أوروبا ولا يمكن إرجاعها إليها، فهي لا تتعدى التأثيرات الخطابية الثائرة لروسو.

3 مذكرات 280/5، وحول العلاقة المباشرة بين هذه المقدّمة والحماسة لتين انظر المذكرات 76/1.

4 انظر بهذا الصدد المقتطف (1917) 465 – 466 حول التناقض بين الإيمان والعلم.

5 روسو، ص 19.

فتراه جاهلاً، وفقيراً ومريضاً وتعيساً، ينزل ليقف في صفّ المجاهدين أمام المتعلّمين والأغنياء والأقوياء والسعداء. ويقال له يومئذ أنت حرّ وهذا هو الميدان أمامك فتقدّم ولك ما تحوزه بفضل جهادك. ومع ذلك نرى من ينادي لنا بأسماء الإخاء والمحبّة والتضامن، بين أهل ذا الميدان المتنافسين المتطاحنين يفتك قويّهم بضعيفهم وغنيّهم بفقيرهم وحاكمهم بمحكومهم، ما دامت حريّته مطلقة في هذا الفتك، أي ما دام القانون لم يرتّب عليه قصاصاً. هذا لعمر الحق هو الظلم وهو الاستعباد الصارخ في أبشع أشكاله ومظاهره»[1].

أما الفضائل التي يطلبها المجتمع مثل: «الرحمة والجود والإحسان وأمثالها» فهي ليست أكثر من خدع اجتماعية «تريد أن تهدّئ المظلومين المنكوبين، ليظلوا فيما هم فيه من بؤس، ثم لا يثورون»[2].

ولكن كيف يمكن للمجتمع أن يتشكّل على نحو يستطيع أن يضمن كرامة الوجود الإنساني للفرد؟ للإجابة عن هذا التساؤل يوظّف هيكل نوعاً غريباً، خاصاً من فلسفة طبيعية تجنح إلى المبالغة، إضافة إلى توظيفه للبيولوجيا على نحو مبالغ فيه، كذلك فهو يرى ـ وهو لا يصدر في هذه الرؤية عن موقف مبتكر ـ أنّ فطرة الاحتفاظ بالحياة[3] هي التي تقود التصرّفات الإنسانية في هذا العالم المعقّد.

ونظراً لأن هذه الفطرة ـ وهي مزيج من فطر الخلائق التي هي دوننا في مرتبة الحياة ـ معقّدة تماماً، ويتغلب فيها الجانب البسيط على الجانب المركب في صراع الحياة[4]، فينبغي على الإنسان أن يسير على هدي السلائق الحيوانية البسيطة، التي يتشابه تنظيمها مع تنظيم مجتمعه[5]. لقد أدت المشابهة بين السلوك الإجتماعي للإنسان وأشكال السلوك الفطري في حياة الحيوان عند هيكل إلى أن يساوي ذلك باستلهام الطبيعة.

«وقد يكون التاريخ نفسه مؤيداً إلى أنّ بنى آدم اتبّعوا بسليقتهم ومن تلقاء أنفسهم هذه السبيل. فكان البدو أكثر أخذاً بفطرة كواسر الوحش، كما أنّ علماء اليوم يعنون بالتنقيب في عالم الحيوانات الإجتماعية التكدسيّة كالنمل والنحل ليجعل الإنسان من فطرتها البسيطة هادياً له في توجيه فطرته المركّبة»[6].

ولكن كيف يمكن أن تتحقّق استلهامات الإنسان من خلال الطبيعة؟ إنّ العقل الإنساني عاجز أن يفعل ذلك؛ لأنّ مقدرة هذا العقل على الحكم قد أصابها الضعف من خلال سيطرة العقائد، والتقاليد السائدة، والموروث التاريخي والظلم والعسف: «وكثيراً ما يقع لها فضلاً عن هذا القيد المثقلة به، أن تواجه نوعاً مركّباً من الحياة الإنسانية تضلّ في تكييف مكوّناته الأساسية، أشد الضلال»[7]. ويتطلب هذا الاستلهام أمراً جوهرياً، لا يرتبط هو الآخر بالعقل، وفي هذه النقطة يتفق هيكل مع تين، الذي ظل يركّز على أنّ المشاعر وليس العقل، هي ذات الأثر الفاعل على الصعيد التاريخي[8].

وتتجسّد هذه المطالب الجوهرية الخاصّة في كبار العباقرة ـ مستنداً بذلك إلى كارلايل ـ الذين يصفهم هيكل بالرسل الذين يظهرون ليبشّروا الناس بالحياة الطبيعية كلّ في عصره. وقد وجد هيكل في عبادة العبقرية تعويضاً عن ضعف الفرد، الذي سبّبه نظام الحتمية؛ فهذا العبقري «يمركز في رسالته الآمال والنزعات المبهمة التي

1 المصدر نفسه، ص20.
2 روسو، ص7.
3 المصدر نفسه، ص8.
4 المصدر نفسه، ص8.
5 المصدر نفسه، ص8.
6 روسو، ص8.
7 TAINE, Nouveaux éssais 273 – 74.
8 Carlyle, 9.177.

تجول في أنفس المجموع العاجز تحت حمل الوراثة والوسط والتحكم عن تبيّنها جلية، ظاهرة محدّدة»[1]. وهو غير مرتبط بالعقل «لأنّ صاحب الرسالة ـ وهو أصفى أهل زمانه ذهناً وسليقة لا عن دقة في المنطق ولكن عن نقاء في جوهر الذهن وقوة في العاطفة تدفع إلى الإيمان بالرأي ـ هو الذي يسير أمام الجماعة ويكون هاديها ومرشدها»[2]. والعبقري لا يعتمد كذلك على افتراضات نظرية، ويكون نجاحه بخاصة دليلاً على صدقه، لأنّ الناس إذا سمعوا برسالته «اجتمعوا حولها، وتعلّقوا بها، وبصاحبها، لأنّها عبارة عن مرآة صافية تعكس صورة ما كان في نفوسهم مضطرباً»[3]. إنّ العبقري هو بمثابة نقطة التقاطع التي تصبّ القوى الإجتماعية كلها فيها، لكي تأخذ هذه القوى صيغة تعبّر فيها عن ذاتها. ففي العبقري تتجسّد حقبة كاملة. لذا فإنّ وظيفة المؤرخ تتمثل في تحليل ذلك العبقري، لأنّه «ممثّل الجماعة كلّها ممن حوله، وأنّه لذلك صورة التطوّر في تمام ظهورها»[4]. لقد كان هيكل بانتظار عبقري كهذا لمصر. وبانتظار مجيء ذلك العبقري، كان هيكل ينظر إلى الجهود اليومية المتفرقة لتحسين الوضع القائم بسخرية تامة. ومن خلال هذا المنظور كتب هيكل عن إنشاء مجمع اللغة العربية في مصر الذي كان قد أسس حديثاً[5]، والذي صار أحد أعضائه بعد ذلك[6]:

«وإذا كان السادة الأساتذة من وزارة المعارف يدخلون مصطلحات أكاديمية في الكتب العلمية، كما يفعلون دائماً، فإنّه ليكفي أن تتفتّح إحدى العبقريات ذات يوم، لتتولد من ذهنها المصطلحات التي تجسّد ما يعتمل بقلبها، لكي لا تتشتّت هذه المصطلحات بين المعاجم، والكتب التعليمية والقوانين. فالعبقري يرفض أن يكون مقيّداً بالقوانين»[7].

إنّ توقّع ظهور العبقري هو الذي ينزع من المشكلات طابعها المقلق. فكلما ساء وضع المجتمع في لحظته الحاضرة، ازدادتْ فرصة ظهور العبقري. وهذا يشكّل شرطاً يستطيع العبقري أن يظهر فيه بنجاح، وسيظل في جهوده فاشلاً «حيث يكون البناء الإجتماعي القائم قوياً صلباً لا تهزّه ضربات النقد. في هذه الحال تكون قوّة البناء حائلاً دون الإلهام الأسمى». ولكنّ جدران المجتمع المصري لا تقف بمثل تلك الصلابة. فقد كان هيكل مقتنعاً بذلك، لذا كان صوته يتّخذ نبرة المنتصر وهو يعلن: «أمّا إذا تصدّعت جدران الاجتماع وبدأ الفساد يدب إليه، ولم تسحر قوة الحاضر الأنظار عن التطلّع إلى المستقبل، هناك يكون للإلهام صدى». أما العبقري ف «يرسم خطة الحياة في كلمة يقولها»[8]. ترى ما الذي يتوقعه هيكل على صعيد التغييرات الإجتماعية إثر ظهور هذا العبقري؟ فلكي يتمّ التخلّص من الرّق والفساد في الحياة الراهنة، يكون من الضروري أن يتمّ التوقّف عن تمجيد دور الملكية الفردية لأنّ «التنافس على المال أساس كلّ تعاسة ومصدر كل جريمة وداعية كل ظلم»[9]. وينبغي أن يكون ذلك العمل والإنتاج بمثابة الأساس الذي يتحدّد مركز الفرد في ضوئه. فإذا وصلنا إلى ذلك فستختفي من العالم الجريمة والتعاسة والظلم[10].

إنّ الشرط الأساسي للوصول إلى هذا الهدف، يتمثّل في إزالة الظلم على الصعيد الإجتماعي، الذي

---

1 روسو، ص9.
2 روسو، ص9.
3 المصدر نفسه، ص 10.
4 حول تاريخ مجامع اللغة العربية في الشرق: Braune, Beiträge, 133 — 34.
5 غربال في: الدكتور هيكل، ص 171.
6 السفور: 1917/7/16.
7 المصدر نفسه، ص 9.
8 روسو، ص 20.
9 المصدر نفسه، ص 21.
10 المصدر نفسه، ص 20.

ينشأ من التوزيع غير العادل للملكية. لهذا يطلب هيكل «بأن تكفل الجمعية الأطفال، فتسلّحهم جميعاً بمعدّات الحياة من صحّة وتعليم صحيح وإعداد للسعادة والنعمة، حتى إذا أدخلوا إلى الميدان لم يكونوا عزّلاً من السلاح، بل ومما يدافعون به عن أنفسهم. وما دام الناس جميعاً مسلّحين بقوة الحياة الصحيحة على نحو ما يقضي به العصر الحاضر كان تشابههم وتكافؤهم من أقرب الدواعي التي تقرّب في ما بينهم، وتجعل العلاقات التي يمكن ترتيبها علاقات محبّة وتضامن وتعاون، لا علاقات إذلال وإشفاق واستعلاء ورحمة»[1].

وبمعنى آخر فستكون مطالب الثورة الفرنسية في سعيها نحو الإخاء والمساواة، هي ما يسعى العبقري إلى تحقيقه، لكن هيكل سلك طريقاً معقّدة للتبشير بهذه المطالب. فقد تجشّم عناء تشويه أفكار روسو حول الاستلهام من الطبيعة من منظور بيولوجي، كي يستخدم تلك الأفكار أساساً لفلسفة الدولة، مثلما خلط بين عناصر تنتمي إلى كلّ من روسو وتين، وهو يعلّل مطلبه بنشوء مجتمع عادل، وقد كان ذلك كلّه يعود إلى أنّ هذه مطالب برنامج سياسيّ ـ وهذا هو لب المسألة[2] ـ ينبغي أن تتم عملية تسويغها على المستوى العلمي. وقد كان ذلك وراء استخدام هيكل الضمني لمصطلح الحرية، الذي لم يستخدمه هيكل حرفياً، لأن ذلك لا يتفق مع ما تعلمه من تين من نزوع لاستخدام المصطلح على نحو علميّ.

وكذلك نعثر على النزعة العمليّة في هجوم هيكل فيما قاله عن أوروبا. فتحت تأثير ما حصل للأمّة من إذلال أثناء الحرب، أكمل هيكل على نحو حاد لم يحدث من قبل، تحديد الفواصل مع الغرب. فقد جهد، في ضوء قواعد تين في فلسفة التاريخ، أن يضع قواعد محدّدة، ليوضّح الفروق على صعيد البيئة الإجتماعية، بوصفها عاملاً حاسماً. فأوروبا، كما وضّح، تختلف عن الشرق «مقدار اختلاف طبيعة هذه الأقطار وأجوائها» فهيكل، الذي أعجب بجمال الطبيعة الأوروبيّة في باريس وفي سويسرا ـ ظلّ كذلك فيما بعد ـ يحوّل ذكرياته، ليرسم صورة جديدة للشرق والغرب: «كيف يلتقي الشرقي القانع السعيد في أحضان الطبيعة الكريمة الطقس والجو والمنبت الغربي العائش بين الجبال والثلوج والزمهرير وعاديات الطبيعة؟». ومن خلال لهجة خطابية عدوانية يعلن عن كيفية تفاعل تلك الاختلافات في الوسط الطبيعي:

«والفكرة التي تعلن في أحدهما سلاماً وسعادة للإنسانية تنقلب في الآخر دماً وموتاً زؤاماً. وهل ترى المسيحية الزاهدة بنت الشرق الخّصب ـ هل ترى هذه الديانة البديعة التي سداها ولحمتها المودة والحب والتسامح، هل تراها تنبت ما أنبتت في الغرب من كراهية وغلّ ودم ونار وموت، إلا أن تكون طبيعة هذا الغرب متناقضة مع الموطن الذي أنبت هذا الدين الجميل؟ والغريب ... أن هذه الديانة البرّة المتسامحة هي التي تبقى في الغرب موضع النضال والنزال الدائم»[3].

لقد اتّهم هيكل الغرب عموماً بالتعطّش للدم، وحبّ الجريمة، ونسب الشرق بالمقابل إلى القناعة وحب السلام، وهذا التشخيص، بكل ما ينطوي عليه من سطحية، أمرٌ قابل للفهم، بوصفه تعبيراً عن غضب واحد ينتمي إلى شعب مغلوب على أمره، على المستوى السياسي، أمام الإجراءات التي تمارسها قوة أجنبية في بلده.

---

1 منكرات 146/1 ـ 147. يسمى هيكل للتوفيق بين برنامج حزب الأحرار الدستوريين ومقدمته لكتاب روسو. بمعنى أن الأمر يتعلق بأمر قابل للتضخم.

2 روسو، ص 14 ـ 15.

3 من الصعب أن يقال إنه خلف تلك التصوّرات، اعتقاد بأنّ العرق الشرقي ينتمي إلى العرق الآري، وبالتالي فثمة وحدة في أصل الأعراق لأن مصطلح العرق عند هيكل ليس واضحاً.

فإذا كانت الخلافات بين الشرق والغرب بهذا الحجم فكيف يمكن إيجاد أرضية مشتركة بينهما؟ وإذا كانت الأفكار في ضوء عناصر تين المكونة من: العرق والعصر والبيئة، تتولّد من تفاعل تلك العناصر، فكيف يمكن الاقتباس من الغرب، إذا كان المرء غير قادر على إيجاد أرضية مشتركة معه في ضوء تلك العناصر؟

لقد كان يتوجّب على هيكل أن يبحث عن أرضية مشتركة بين الغرب والشرق، وقد وجد حلاً مفاجئاً، بسيطاً لتلك المشكلة. فقد اختتم حديثه، وهو يبيّن الشروط المختلفة التي يعيش فيها الشرقيون والأوروبيون، والخصائص التي تتولد من البيئات التي ينتمون إليها، اختتم هيكل حديثه بجملة تقول: «حقاً إنّهما من جنس واحد، وطينة واحدة وذوي طبائع متقاربة». ثم أخذ يطالب بالمساواة بين الأعراق[1]، لأنّ حجم الاختلافات داخل الأعراق كبير، ولكن تجاوزه ممكن «إذا بلغ من تقارب الطبائع أن تطابقت»[2]. لكنّ هذا التجاوز، وليس من الغريب أن يتم من خلال تحديد هيكل لوظيفة المؤرخ، يتطلّب «نقلاً أميناً صحيحاً، ووصف حياة الأبطال الهداة، وصفاً دقيقاً بعيداً عن كل تحيّز».

وتحتفظ أوروبا كذلك في النظام القائم على تلك الفلسفة التاريخية بدور مزدوج تجاه الشرق؛ فهي من جهة تقوم بدور الظالم الذي تجبره شخصيته المتشكّلة في ضوء معطيات البيئة إلى الحرب وسفك الدماء، وهي من جهة أخرى سلالة العرق نفسه، الذي يتقبل الشرقيون أفكاره بوصفها نتاجاً قريباً منهم، ويستطيعون تعديل تلك الأفكار في ضوء متطلبات حياتهم.

أما الحديث عن الصراع الجوهري مع أوروبا، فيمكن الحديث عنه ـ حتى لو تم في إطار نظام تين ـ كما الحال في الجهود الجادة التي تبذلها الذات في هذا الصعيد. إنّ الأمر يتعلّق بالانتقال من المشاعر المملوءة بالأمل والغضب إلى المحاولة المفهومة لتغيير الوضع، إذ تتم عملية اقتباس أفكار أوروبا، ويتم تبرير ذلك من خلال الإشارة إلى العرق المشترك. وفي تلك الأثناء، تعطي التنوّعات داخل إطار العرق أوروبا الفرصة لتظهر بمظهر من يستعبد نفسه من أجل التطبيق الواقعي لأفكاره، أما الشرقيون فيوصفون في كل تعريف لهم، بأنّهم على استعداد لوضع الأفكار الأوروبية موضع التنفيذ.

إنّ آمال هيكل القوية بالتغيير الفوري لمجتمعه، وغضبه من سياسة أوروبا، قد قاداه إلى التبسيط في جداله. لهذا فإنّ مقدّمته لكتاب روسو تأخذ ملامح بيان سياسي. لقد خبت الكثير من مرارة الشعور بالإذلال القومي في نهاية الحرب، وبعد نجاح ثورة 1919م، وخبت دوافع النقد الإجتماعي المتطرف، واتّجهت المقولات نحو تأمّلات أخرى. ويستطيع المرء أن يتابع هذا التطوّر في ثنايا كتاب روسو بكل وضوح. فالجزء الأول المنشور من الكتاب عام 1921، أي بعد أربع سنوات، يتضمن تصوّرات ضعيفة الصلة بالتوقّعات الثورية، التي عبّرت عنها مقدّمة هيكل المكتوبة عام 1917م. أما كيفية وقوع ذلك التحوّل في الرؤية، وطبيعة الظروف التي قادت إلى ذلك، فستتضح في الفصل اللاحق.

---

1 روسو، ص 15.

2 مذكرات ، 76/1.

الفصل الرابع
«القومية الليبرالية والثورة»

يرتبط النقد الإجتماعي الراديكالي الذي عبّر عنه هيكل في مقدّمة كتابه عن روسو بوضع سياسي وتاريخي محدّد. فهو يجيء بمثابة الاحتجاج على مجتمع، يتّجه نظراً لتفكّكه الإجتماعي في الداخل، صوب التبعية السياسية للخارج. ويبدو عدم الترابط، وعدم القدرة على الحركة بوصفهما العاملين الحاسمين في مسيرته، مثلما يبدو ضعفه الخارجي ثمرة من ثمار تركيبته الداخلية.

إنّ التحرّر من الأشكال المتحجرة في التفكير والممارسة ـ وقد كان ذلك ما يؤمن هيكل به منذ دراسته في باريس ـ غير ممكن إلاّ من خلال المزج بين الفلسفة والعلم، من أجل تشكيل الوقع الإجتماعي. وهذا المشروع لتحقيق الذات محفوف بالمخاطر، في وضع لا يعطي الفرصة على الإطلاق لتنفيذ الأفكار التي تبدو معتدلة ومتحرّرة. إنّ الإجابة على هذا التهديد تتمثّل في النقد الإجتماعي الراديكالي. أما هدف ذلك النقد، فيكمن في بناء مجتمع من خلال تدمير البنى المتحجّرة للنظم القائمة، ليتمكّن الجميع من تحقيق ذواتهم. إنَّ تحقيق هذا الهدف لا يتم إلا من خلال إلغاء الأشكال المهينة للعلاقات الإجتماعية، ومن خلال إلغاء توزيع الملكية غير العادل في المجتمع القائم.

إنّ قدرة النقد الإجتماعي الليبرالي عند هيكل على التعامل مع العنصر الاقتصادي بشكل عام، بوصفه مشكلة اجتماعية جوهرية، يمكن أن يُفْهم على أنّه خلاصة تفاعل عاملين. فمن خلال الربط بين الثورة على الضعف الشخصي الذي يحول دون تحقيق الذات داخل الأطر المتحجرة للمجتمع الذي تنتمي إليه، والثورة على العواقب الإجتماعية والاقتصادية للضعف القومي، يمكن أن تبدو الصلة الداخلية بين المشكلتين اللتين تنتميان إلى حقلين مختلفين، واضحاً تماماً. إذ يمكن استيعاب النقد الإجتماعي الراديكالي، بوصفه صيغة متطرفة للرفض الليبرالي، لواقع سياسي غير ليبرالي.

إنّ تبنّي هيكل لصيغ راديكالية يعود إلى انعدام العدالة الإجتماعية ـ الاقتصادية آنذاك، الذي أخذ يتنامى في سياق وطني، ويتجلى بوصفه عاملاً يستطيع أن يشكّل طبيعة الوضع على الصعيدين السياسي والفردي. إنّ صيغة الاحتجاج هذه تستهدف وضعاً سياسياً محدداً، مثلما تستهدف المجتمعات المماثلة التي يمكن أن تفرز وضعاً سياسياً مشابهاً. وستتلاشى صيغة هذا الاحتجاج شكلاً ومضموناً عند زوال ذلك الوضع السياسي.

لقد حملت السنة الأخيرة في الحرب، حوادث سياسية مثيرة للاهتمام. فقد ملأت نقاط ويلسون الأربع عشرة الأوسط الوطنية والليبرالية في مصر بالأمل ببزوغ عهد جديد، أفضل من السابق[1]. وبدا تحقيق المطالب القومية في الاستقلال السياسي والسيادة الحكومية قاب قوسين أو أدنى. وصارت القاهرة مسرحاً لنشاط سياسيّ حيوي. فبعد أيّام قليلة من انتهاء الحرب، تجمّع فيها سياسيون بارزون ـ هم من رجال المجلس التشريعي في المقام الأول ـ لكي يسلموا المندوب السامي البريطاني مطالب الأوساط القومية المصرية. وقاموا بتأسيس «الوفد»[2]، الحزب الذي سيقوم بمفاوضة الإنجليز، وسيكون فيما بعد، الحزب السياسي الأقوى في الديمقراطية المصرية.

1 شفيق 123/1؛ أحمد أمين، 77؛ رافعي، ثورة ، 56 ـ 60؛ مذكرات 77/1.

2 حول وجهات النظر المتعددة فيما يخص نشوء الوفد، انظر: شفيق 144/1 ـ 152؛ Klingmueller, 16 ـ Landau, Parliament 151 ;18.

لقد أثارت أخبار هؤلاء السياسيين المصريين المبادرين موجة من الانفعال، وقدراً كبيراً من الحماسة. لذا غادر هيكل المنصورة إلى القاهرة، فور سماعه ذلك الحدث[1] لكي يلتقي هناك بمجموعة من أصدقائه السياسيين، وهم مجموعة من الشباب الليبراليين الذين أصدروا السفور[2] وتجمّعوا ثانية لكي يروا طبيعة الأنشطة السياسية التي يسمح لهم الوضع الراهن بممارستها. لقد صمّموا على تأسيس «الحزب الديمقراطي» لكي يشاركوا مباشرة وعلى نحو مسؤول في كفاح الأمة لنيل الاستقلال[3].

لقد شنّ هيكل عام 1917 هجوماً عنيفاً على النتائج التي تترتب على التوزيع غير العادل للثروة. أما الآن فتراه يوجّه نقاشه حول برنامج الحزب رافضاً التصوّرات الاشتراكية[4] التي كان عزيز ميرهم[5]، الأمين العام للحزب والنائب الوفدي فيما بعد. يدافع عنها[6]. لقد نظر هيكل إلى الجهود المبذولة من أجل تحسين أوضاع العمّال، نظرة تملؤها الريبة. وصرّح أنّه رأى في تلك الجهود خطراً على الحرّية[7]، ففي وضع لم تعد المسألة الإجتماعية مرتبطة بالمسألة الوطنية يصبح للدعوى الإجتماعية معنى جديداً، فهي لا تصبح وسيلة من وسائل التحرّر السياسي والشخصي، بل تغدو مطالب الطبقات الفقيرة الإجتماعية والاقتصادية، تهديداً للحريّة الفردية والسياسية التي يعيشونها. ولذا فإنه ينبغي الوقوف في وجه هذا الخطر في حقبة التحولات السياسية، التي يبدو أنّها تمنح الفرصة للجميع للاشتراك في الحركات السياسية.

ولكن كيف يمكن استغلال هذه الفرص، إذا كانت التحوّلات السياسية تجري في العاصمة وحدها، بينما كان هيكل يعيش في الأقاليم بعيداً عن المعلومات والعلاقات؟ فقد كتب هيكل في مذكراته:

«شعرت حين ترامت إليّ الأنباء بأنّ علينا، معشر الشباب، واجباً يتحتم أداؤه للوطن. ولم يكن مقامي بالمنصورة ليعاونني على أداء هذا الواجب كما أحبّ»[8].

لقد نجح هيكل حقاً في التخلص من عزلته في الأقاليم، ففي عام 1917 عيّن مدرّساً في كلية الحقوق بجامعة القاهرة[9]، وقد منحته هذه الوظيفة فرصة لإعادة علاقته مع لطفي السيد وعبد العزيز فهمي[10]، الشخصيتين الفاعلتين في تأسيس الوفد[11]، ولاستقاء المعلومات حول أهداف الحزب وبرامجه من شخصيات قيادية مباشرة. وقد كان لتلك الصلات دور فاعل في ارتقائه في العمل السياسي. لكنّ وثبة هيكل السياسية لم تتحقق داخل «الحزب الديمقراطي». فقد كان عدد أعضاء ذلك الحزب قليلاً، لدرجة أن أعضاءه قد جعلوا مسألة الرياسة دورية «حتى لا تكون سبباً للخلاف»[12]. إنّ الوعي القوي لأعضاء هذا الحزب، الذين كانوا يظنّون أنهم ممثلو المثقفين، وهو ما جعلهم يعتقدون أنّ لهم حق التمثيل في الوفد المصري[13] لم يكن كافياً على

1 مذكرات 79/1.
2 أحمد أمين، 200؛ علي عبد الرازق، من آثار، 62.
3 مذكرات 8/1.
4 المصدر نفسه 80/1.
5 شفيق 422/7.
6 مذكرات 180/1.
7 المصدر نفسه 81/1.
8 مذكرات 80/1.
9 المصدر نفسه 87/1.
10 المصدر نفسه 78/1 – 79.
11 المصدر نفسه 87/1 – 88.
12 المصدر نفسه 80/1.
13 أحمد أمين، 200.

ما يبدو لتجاوز مسألة الضعف العددي للحزب. فقد رفض «الوفد» فكرة تمثيلهم في لجانه[1]، ولم يستطع هذا الحزب، خارج إطار الوفد، أن يكون له دور مستقل. لهذا لم يشر المؤرخ الشهير عبد الرحمن الرافعي مؤرّخ الوطنية المصرية إلى دورهم مطلقاً، في حين ذكرهم أحمد شفيق في حولياته المفصلة مرتين ذكراً عابراً[2]، أما في المصادر الأوروبية فلا نجد فيها غير اسم الحزب[3]، وبالمقابل فإنّ المذكرات والسير الذاتية لأعضاء ذلك الحزب تذكر الكثير من المعلومات التفصيلية عنه[4]. وهذا يعني أنّ هذا التنظيم في بنيته وممارساته العملية ليس أكثر من حلقة نقاش وعمل مرتبط بجيل معين[5]، تدور حول الاهتمامات السياسية للشباب. وقد تساءل المؤرخ الشهير غربال في معرض تأبينه هيكل ـ بحق ـ إذا كانت حلقة النقاش المحدودة هذه تستحق لقب الحزب[6]. ولهذا فلم يكن الصعود السياسي، أو العمل السياسي الجاد ممكناً في مثل هذا الإطار.

إن بقاء الوفد، ممثّلاً وحيداً، وغير منازع في الأوساط الوطنية، كان يستنفد أنشطة المجموعات الأخرى والتنظيمات في تقديم عونها وخدماتها[7] لذلك الحزب. لكنّ هذا الوضع تغيّر عام 1921، فحتى ذلك الوقت كان الوفد كلّه يقف صلباً خلف زعيمه سعد زغلول، ومطالبه بالاعتراف الفوري بالاستقلال الداخلي والخارجي. وقد حاول زغلول من أجل أن يقود صراعه ضد الإنجليز بنجاح، الحصول على دعم الجماهير على اعتبار أنه لا يستطيع أن يكتسب شرعية أمام الرأي العالمي دون أن يكون ممثّلاً لأغلبية الرأي العام في بلده.

ومن أجل أن يظلّ الرأي العام عارفاً بما يحدث، كان زغلول يرى أنه يتحتم عليه أن يوقظ الشعور الوطني عند الجماهير، من خلال النداءات وقد أثارت تلك النداءات ردود أفعال لم تكن قيادة الوفد تستطيع السيطرة عليها[8]، كثورة عام 1919 التي أعقبت اعتقال زعماء الوفد، تلك الثورة التي حملت ملامح ثورة اجتماعية محتملة[9]، ولم يكن غريباً أن تبرز المظاهرات الكبرى المعادية للإنجليز، والقلاقل الدموية التي نتج عنها الكثير من الضحايا في الإسكندرية عام 1921[10].

لم يكن قادة «الوفد» قادرين على السيطرة على أشكال الغضب الوطني الذي كانوا يتوجهون إليه بالنداءات. ففي هذا الوضع الذي يبدو كأنّ الغضب الوطني سيظلّ فيه مستمرّاً، غير قابل للسيطرة، وتبدو الطبقات

---

1 مذكرات 81/1، أحمد أمين 200 ــ 201، فإذا كان أحمد أمين قد ذكر، ومثله علي عبد الرازق (من آثار، 62 ــ 63) بأنّ سعد زغلول لم يرفض انضمام مصطفى عبد الرازق بوصفه ممثلاً للحزب الديمقراطي، فإن ذلك لم يكن بالتأكيد من أجل ذلك الحزب، بل لأن عبد الرازق كان ابناً لعائلة وجيهة متنفّذة. فقد لعب والده حسن عبد الرازق بوصفه نائباً عن حزب الأمة دوراً مؤثراً في السياسة المصرية (انظر Adams: 251 ــ 52) وعندما رفض مصطفى الانضمام إلى الوفد، بعد أن تحدث مع عائلته بهذا الخصوص (علي عبد الرازق، 62 ــ 63) رفض الوفد بعد ذلك قبول انضمام ممثلين آخرين.

2 شفيق TI (مقدمة الحوليات) 703، 149/3.

3 وذلك في جملة فرعية قصيرة يعتمد فيها على شفيق: انظر: Klingmueller 47؛ Colombe 79.

4 مذكرات 80/1 ــ 81، 98، 100، 111، 118، 125؛ علي عبد الرازق، في آثار، 62 ــ 63؛ أحمد أمين 200 ــ 201؛ غربال في: الدكتور هيكل، 187.

5 حول سنّ العضو انظر: علي عبد الرازق، من آثار، 62 ــ 63، أحمد أمين 200، غربال في الدكتور هيكل ص 187.

6 غربال في: الدكتور هيكل، ص 187.

7 باستثناء الحزب الوطني، الذي دخل الساحة متطرفاً، عندما فقد الوفد تأثيره السياسي سريعاً. انظر Landau, Parliaments, 152 ــ 153. وهذا يسري بالتأكيد بكل المقاييس على «الحزب الديمقراطي»: مذكرات 95/1، الذي قام برحلات تحريضية في البلاد لجمع لمال لدعم الوفد 100/1، دعاية لمقاطعة مشروع ملنر، بالاتفاق مع الوفد 111/1، وقد نشر الحزب الديمقراطي تحليلاً لتقرير ملنر.

8 مذكرات 92/1.

9 Safran, 106 ــ 107, 188, 197 ــ 98 ومن الضروري أن تنتبّه أنّ قادة الحركة الوطنية مثل محمد محمود الذي سبق له أن اعتقل في ثورة 1919، قد عانى في ظل تلك المظاهر الإجتماعية الثورية، فقد اقتحم فلاحو محافظته دارته وهم يصيحون «علوزين عيش»، ويمكن أن تعثر على وصف تفصيلي عند: شوقي 2/256، كتدمير خطوط السكك الحديدية وخطوط الهاتف 2/264 وإضرام النار في أقسام الشرطة والسجون 2/262، واعتداءات واستخدام القوة ضد الموظفين المصريين، وإحراق منازلهم 2/264، وهجوم على أقسام الشرطة، وإعلان استقلالية المحافظات وعواصم المراكز، وإغلاق بعض النقاط الجمركية.

10 Safran, 106؛ 173 ــ 175 TII شفيق، الحوليات، 170/2 ــ 173؛ Safran, 106.

الحاكمة قادرة على تغليف مصالحها الاقتصادية[1] من خلال التعاطف مع التصعيد المستمرّ، كان ممثلو كبار ملاكي الأراضي المصريين، يحاولون الوصول إلى حلول وسط مع الإنجليز، من خلال الحفاظ على المصالح الإنجليزية، والاستجابة للمطالب الوطنية، على نحو يسمح بإعادة الأمن والنظام من جديد[2]. وقد كان عدلي يكن، الذي تربطه صلة القرابة بالأسرة الحاكمة[3]، ووزير المعارف السابق[4]، الذي كلّفه الخديوي برئاسة الوزارة[5]، ممثّلاً لهذا الاتجاه السياسي. وقد أيّده سياسيون معرفون من أشكال لطفي السيّد ومحمد محمود، ومحمد علي علوّبة، الذين خرجوا على الوفد بسبب موقف زغلول غير المهادن من المسألة الوطنية وانضمّوا إلى عدلي[6]. وسيكون الصراع بين هذه المجموعة وبين «الوفد» بقيادة زغلول من عوامل تحديد المسيرة السياسية في مصر. وقد استطاع الاتجاه المعتدل في هذا الصراع أن يستغل طبيعة موقعه، بذكاء، ونجح خلال سنة واحدة في الوصول إلى الحل الوسط المطلوب، ففي شباط 1922 جاء إعلان الإنجليز عن استقلال مصر الشكلي من جانبهم فقط[7]. وقد نجحت مجموعة عدلي من خلال استغلالها هذا الأمر في تثبيت وضعها، فعندما نشأت الحاجة لصياغة دستور جديد لمصر المستقلة، تجاهلت هذه المجموعة المطلب العام بتشكيل لجنة شرعية لهذه المهمّة من خلال انتخابات حرّة[8]، وأخذت على عاتقها تشكيل لجنة تتكوّن من محافظين وليبراليين، ولم يكن حزب الوفد ممثّلاً فيها.

ومن الملاحظ أنه قد جرى في ظل رياسة عدلي عام 1922، تأسيس «حزب الأحرار الدستوريين»، وبذلك تم شق وحدة الحركة الوطنية على الصعيد التنظيمي. وقد تبيّن أنّ غالبية أعضاء الحزب الجديد، كانت من اللجنة التي شكّلت سابقاً لوضع الدستور[9].

إنّ انقسام الحركة الوطنية إلى جناحين، واحد معتدل وآخر متطرّف، كان ذا أهميّة قصوى، فيما يخصّ مستقبل هيكل السياسي. فلم يعد هؤلاء المثقفون الشباب مجرّد أعوان لقيادة سياسية واحدة لا منازع لها، لكنهم صاروا ـ على الأقلّ ـ حكماً بين تيارين سياسيين متنافسين.

لقد سعى «الحزب الديمقراطي» كي يستثمر هذا الوضع، ليبدو وسيطاً، وعنصر توفيق بين الأحزاب[10]، لكنّ جهوده باءت بالفشل، تارة لأنّ الحزب عديم الأهميّة على المستوى السياسي، وتارة أخرى لأنّ انقسام الحركة الوطنية شكّل ظاهرة يصعب السيطرة عليها، لأنّ هذا الانقسام سيتجلّى في إطار هذه المجموعة السياسية بأجيالها المتعاقبة. وقد تصادمت بالتالي على نحو عنيف، الآراء المتباينة لممثلي الأجنحة الراديكالية والمعتدلة لتحطّم وحدة التنظيم السياسي.

1 إن من المهم أن ننتبه في هذا السياق أن الوفد في إبّان تأسيسه وفي هيئته البرلمانية الأولى، كان له طابع تمثيل الطبقات الدنيا، ولم تكن تلك الهيئة تنطوي على خوف من العواقب الإجتماعية من ثورة تطول ... انظر: Baer, 195. Kirk, 29, Ahmed, 115.

2 Safran, 106، مذكرات 128/1، هيكل في السياسة الأسبوعية: 28/2/25، 28/3/17.

3 Baer, 145.

4 شفيق IT70.

5 مذكرات 117/1.

6 Baer 145، شفيق IT79 ــ 81.

7 حول تأثير جماعة عدلي في هذا الحل انظر Safran, 106؛ شفيق TIII 47 ــ 47.

8 Klirgmueller 96 ؛ 47، شفيق TIII 45 ــ 47.

9 من بين الأعضاء الاثنين والثلاثين في اللجنة الدستورية، الذين يورد شفيق 148 ــ 2/149 أسماءهم، ثمة أحد عشر عضواً من مؤسسي حزب الأحرار الدستوريين، وقد ذكر شفيق 325 ــ 2/28، عشرة أسماء منهم. أمّا OMII (1922 ــ 288 (23 فتشير إلى أنّ المكباتي واحد من هؤلاء، كما يذكر شفيق أنّ علي الملاّوين وصالح الملاوين، ينتمون إلى عضوية مجلس إدارة هذا الحزب أما مذكرات هيكل 144/1 فتبيّن أنّ جميع أعضاء اللجنة الدستورية، هم أعضاء في الحزب الجديد. وهو أمر غير قابل للتصديق لأن حسين رشدي وعلي ماهر لم يكونا أعضاء في حزب الأحرار الدستوريين.

10 مذكرات 118/1.

لقد وقف هيكل، في هذا الجدال، على نحو واضح إلى جانب عدلي، وتمّ ذلك بتأثير من أصدقائه القدامى: أحمد لطفي السيد، وعبد العزيز فهمي، وإبراهيم الهلباوي. صحيح أنّ هيكل يشدّد في مذكراته على ابتعاده عن التعصب الحزبي، وينوّه بجهوده من أجل إعادة الوحدة الوطنية بين تلك الأحزاب[1]، مشيراً إلى مقالاته التي نشرها في «الأهرام» آنذاك، التي تبيّن موقفه الحيادي[2]. لكنّ تلك المقالات هي التي رأى فيها المؤرّخ [محمد شفيق] غربال تعبيراً عن الفلسفة السياسية لجماعة عدلي[3]، إضافة إلى أنّ «الأهرام»، في ضوء شهادة منشئها، كانت صحيفة تحظى من بداية تأسيسها بدعم من عدلي[4]، وإلى جانب تلك التوكيدات بالابتعاد عن التعصّب الحزبي، كما يتضح في تلك المقالات، برز على نحو مفاجئ، رأي حاسم يقف إلى جوار عدلي.

ينتمي هيكل إلى جيل المثقّفين الشباب، الذين يرشحون عدلي بناء على نصيحة أصدقائهم الكبار، لتولي منصب رئيس الوزراء[5]. وقد كان هيكل هو من تولى تمثيل عدلي في «الحزب الديمقراطي» مقابل ميرهم الذي كان ميّالاً إلى حزب الوفد[6].

وأخيراً فإنّ هيكل يصارح القارئ استناداً إلى «معلومات عن خلفيات المسألة» بأنّه بعد حدوث الانقسام مباشرة، كان عظيم الاقتناع بأنّ الصلح الحقيقي الدائم غير قابل للتحقق[7].

وقد بات في حكم اليقين أنّ هذه المعلومات، تعود إلى أوساط أحمد لطفي السيد[8]، الذي ظلّت علاقته بهيكل، كما كان الحال أيّام دراسة هيكل في القاهرة، مهمّة في بلورة توجّهه السياسي[9]. لكنّ العلاقات الشخصية، على خلاف أوقات الدراسة في القاهرة، لم تعد تشكّل وحدها الرأي الحاسم فيما يخصّ قرارات هيكل السياسية. إذ يمكن فهم تلك القرارات بوصفها لوناً من ابتعاد وعي النخبة المملوء بالدهشة، عن مظاهر فوضوية، تجلّت في بدايات نشوء الحركة الوطنية المتطرّفة. لقد عبّر هيكل دائماً، سواء في أيام دراسته في باريس، أو في أثناء الحرب العالمية الأولى، عن رأيه بضرورة تغيير المجتمع المصري. وكان هذا التغيير ينطوي بالضرورة على إصلاح ليبرالي مستنير، لواقع سياسي واجتماعي غير ليبرالي وغير مستنير. ولم يكن تقبّل إرادة الحرب الإصلاح تلك الأوضاع إلا تحت وطأة الظروف القاسية في أثناء الحرب العالمية الأولى، وبزوال تلك الظروف، ظهرت الاعتراضات الإجتماعية الثورية. وبدأ نقد هيكل الإجتماعي يأخذ طابعاً ليبرالياً.

يقف هيكل، الناقد الإجتماعي الليبرالي، إلى جانب أستاذيه قاسم أمين ولطفي السيّد على أرضية مشتركة، فقد كان مثلهما يطالب بتحرير المرأة من الاضطهاد الإجتماعي والتشريعي[10]، وبتطوير علاقات طبيعية بين الجنسين[11]، ومكافحة المفاهيم الأخلاقية السائدة ذات الطبيعة المتحجرة، وبإلغاء النظام

---

1 مذكرات 117/1.

2 المصدر نفسه 124/1.

3 غربال في: الدكتور هيكل 188.

4 مذكرات 147/1.

5 المصدر نفسه 116/1 — 117.

6 المصدر نفسه 125/1.

7 المصدر نفسه 119/1، 121.

8 المصدر نفسه 82/1، 116 — 117.

9 مذكرات 145/1، أشار العقاد في: الدكتور هيكل، 210 — 211 إلى أنّ هذا النظام من العلاقات قد خلق لوناً من التدرج الطبيعي للشباب المثقف في مختلف الأحزاب، فقد كان مثقفو الدلتا مهيأين من قبل للدخول في حزب الأحرار الدستوريين.

10 تراجم 125.

11 ولدي 34 — 35؛ ثورة، 94/13/11.

الاستبدادي داخل الأسرة[1]، وإعطاء الفرد حريّة كبرى في الحياة السياسية[2]، والتعبير عن الرأي[3]، وإطلاق حرّية التفكير[4]، وقد شكّل كلّ ذلك عنده شروطاً من أجل تطوير قومية قابلة للبقاء[5].

ويرى هيكل أن على المشروع الليبرالي ألا يتحرك ببطء تجاه هدف بعينه، بل ينبغي أن يبقى دائماً قابلاً للتنظيم، وخاضعاً للسيطرة من أولئك الذين يقودونه، من خلال الدولة ونظمها. فقد ظلّ هيكل يؤمن بأنّ وجود قوى كفيلة بالحفاظ على الأنظمة، شرط من شروط الإصلاح الليبرالي، إذ ينبغي تقبّل تلك القوى حتى لو كانت ذات طابع تعسّفي كالاستعمار الإنجليزي في مصر، أو ذات طابع أوتوقراطي كحكم الخديوي. فقد ظلّ هيكل يعتقد مخلصاً أنّ تدمير القوى المسيطرة على أنظمة المجتمع لا يقود إلى الإصلاح، بل إنّ الإصلاح هو الطريق لإلغاء الطابع الاستبدادي لتلك القوى[6]، لذا صار هيكل يستشعر في المظاهر الثورية العنيفة خطراً يهدّد بتدمير النظام الإجتماعي القائم، وما يسمح به هذا النظام من فرص لتحقيق الذات من خلال العمل السياسي. كما أنّه لم يعد قادراً على تفهّم موقف أولئك الذي يضعون جدراناً حقيقيّة، بعد أن سقطت، بالنسبة له وللمثقفين المصريين الشباب، جدران الجمود السياسي. لهذا يقدّر هيكل، في مذكراته آنذاك، الاهتمامات السياسية للشعب المصري[7]، وإن ظلّ يرى أنّ الأنشطة السياسية للجماهير غير القابلة للانضباط تبعث على الخوف: «لقد انطلق الحيوان الناطق من قيوده»، كان ذلك تعليق هيكل المتشكك وغير المتعاطف مع اندلاع ثورة عام 1919[8].

وإذا كان هيكل يعدّ ثورة عام 1919 وما رافقها من مظاهر ردة فعل يتيمة لحدث سياسي محدّد، لها ما يبرّرها، فقد بدا أشد انزعاجاً من المظاهرات المتوالية التي نظّمها أنصار سعد ضد حكومة عدلي، لأنّه رأى فيها محاولة لإزالة كلّ مظاهر النظام الشرعي، ودعوة للفوضى، وإعطاء السيطرة عن طريق القوة للأغلبية غير المؤهلة، بقيادة رجل واحد، وإلغاء القوانين بقوة القانون، وتقييد الحريّة الفرديّة[9]. لقد أبدى هيكل في نتاجه الأدبي[10] انزعاجه من الوضع السياسي الذي تقوده مظاهرات جماعية عاطفية التوجّه، وغير قابلة للسيطرة، تشكّل خطراً دائماً على النظم السائدة[11]، فإذا كان الأمل في انهيار المجتمعات القديمة، يأتي في مقدمة كتابه عن روسو، فإنّ ذلك سيختفي بغير هموم وبراحة.

«فالإنسانية إنما تنتج طيّب آثارها وهي في حالة من طمأنينة البال وسكينة النفس وفي شيء من الرغد ونعمة العيش، فإذا هي استطير عقلها طاش صوابها وتحكمت فيها شهواتها الحيوانية»[12].

وبخلاف الوضع المرّ لعام 1917، لم يعد هيكل قادراً على أن يأمل بقدوم العبقري الذي يستطيع أن

1 في أوقات 120 ــ 121؛ ثورة 94.

2 ثورة 16 ــ 24؛ مذكرات 232/1 ــ 236.

3 مذكرات 232/1 ــ 236.

4 السياسة الأسبوعية 27/4/9.

5 المصدر نفسه 28/2/25 في أوقات 113.

6 انظر ص 19 سابقاً.

7 مذكرات 90/1، 94 ــ 95.

8 مذكرات 90/1.

9 المصدر نفسه 123/1 ــ 124.

10 المصدر نفسه 122/1 ــ 124.

11 يذكر غربال في كتابه: الدكتور هيكل 183، مثالاً جيّدا على تخلّي هيكل عن كلّ أشكال التفكير التي تهدّد النظام القائم، فيشير إلى أنّ الرؤية الإجتماعية لهيكل ظلّت تتنامى من خلال الاهتمام بتقوية النظام الشرعي. لهذا لم ينشر هيكل الجزء الثالث من كتابه عن روسو، الذي وعد بنشره والذي كان يدور حول مفهوم العقد الإجتماعي، ولعله ليس من قبيل التزيّد أن يقال إن كتاب هيكل عن روسو، هو الكتاب الوحيد الذي لم يعد هيكل طباعته. وقد تولى ابنه في عام 1965 نشره في طبعة ثانية أمينة للطبعة الأولى.

12 روسو 253، وقارن بـ: مذكرات 123/1 ــ 124.

يحلّ المشكلات القائمة. فهذه الفكرة، المقتبسة من كارلايل، التي تؤمن بشخصية القائد الكاريزماتية لها في الصيغة الآلية لفلسفة تين التاريخي، التي تبنتها احتجاجات هيكل الإجتماعية الناقدة، وظيفتان. فهي من جهة، تمنح الطمأنينة الكافية للإقدام على التدمير، لأنّ قوة العبقري تضمن إعادة البناء، كما أنّها كانت من جهة أخرى في ظلّ الضعف الشخصي والسلبيّة العاجزة، تعبيراً عن التعويض والأمل بالمستقبل القادم. وبعبارة أخرى: فقد كان الاعتقاد بالعبقري بمثابة الإطار الذي وضع فيه هيكل إيمانه المستمرّ بقوة التقدم غير القابلة للتوقّف.

وبإلغاء الأوضاع السياسية التي سادت أثناء الحرب العالمية الأولى، تلاشت المسوّغات التي كانت توجب مثل هذا التصوّر. فإذا كانت عملية تقديس العباقرة تبرز في الجزء الأول من كتابه عن روسو الصادر سنة 1921[1]، فإن هذا التقديس يحتل في الجزء الصادر، بعد ذلك بعامين، حيّزاً محدوداً، لأنّ هذا التصوّر للقائد الكاريزماتي غدا عديم الأهميّة، في وقت بدأت فيه القطاعات العريضة من الشعب تقدّس سعد زغلول، على نحو يشبه أولئك الأنصار، الذين عدّ هيكل في عام 1917 وجودهم إرهاصاً بنجاحات قدوم ذلك العبقري[2]. لقد جرّب هيكل كيف يتحول تقديس العبقري في العمل السياسي إلى حقد ومرارة تصيب من يقف في طريق القائد الكاريزماتي[3]. فقد أدرك هيكل العنصر المناقض للعقل في تقديس العباقرة، في اللحظة التي كان يتوجب على عقله أن يكافح ضدّ تقديس الجماهير لشخصية سعد.

لقد شكل سعد، عند هيكل، رمزاً لتعطيل النظام، وبالتالي تعطيل عملية الإصلاح، من خلال سياسة عاطفية غير قابلة للانضباط وهكذا، فإنّ التجربة السياسية تستوجب بالتالي تصوّراً مختلفاً للمشروع التاريخي؛ ففي عام 1917، كان التدمير الثوري هو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى الجديد، ويومها كان العبقري الذي يقع في بؤرة ذلك الانهيار قادراً «بكلمة واحدة ينطق بها»، على أن يصنع النظام الجديد.

وقد نُظر للمسألة برمّتها آنذاك بوصفها مشروعاً ثورياً قابلاً للتحقق في زمن قصير. أمّا الآن، حيث غدت الثورة خطراً على عملية تحقيق الذات فإنّ: «مجهود العقول الناضجة الذي يوجه الجماعة الإنسانيّة في سبيل من التطور البطيء». ثم يضيف: «وهذا التطور البطيء لا يتصل بالإنسانية خطوة إلى ما بعدها، إلا أن تكون مرتبطة بها ارتباط الحاضر بالماضي وارتباط المستقبل بها جميعاً»[4].

لقد صار التوكيد على الحركة الدستورية البطيئة، أي على التطوّر المنضبط القابل للانقياد، كما لو أنّه لم يعد ثمة مكان في تفكير هيكل للأمل بقيام التدمير الثوري، فلم يعد للعبقري، هو الآخر، وظيفة «تنبؤية». فقد استبدله هيكل بمصطلح غامض هو «المثقف الناضج» وإذا كان الحديث سيدور حول تخلّي هيكل عن هذه التصوّرات فيما بعد، مثلما سيشار إلى أنّ مصطلح العبقري لم يفقد في مجالي الفن والأدب وظيفته التنبؤية[5]، فإنّه في الوقت الذي سكّ فيه هيكل مصطلح «المثقف الناضج» اعتماداً على الوضع السياسي، حوّله ليسير باتجاه مختلف.

---

1 روسو، 116.

2 مذكرات 170/1، 174 ـ 175، 259.

3 مذكرات 152/1، اغتيال اثنين من قادة الأحرار الدستوريين، 170/1 ـ 171 الاتهام بالخيانة لأن الأحرار الدستوريين يخاصم سعد، 176/1 ـ 177 الهزيمة الساحقة لحزب الأحرار الدستوريين في الانتخابات، 188/1 مظاهرات واعتداءات على الحزب وتدمير مرافقه.

4 روسو 228 ـ 229.

5 في أوقات 355 ـ 56، 363 ـ 364، 372 ـ 375، ولكنّ هذا المفهوم للعبقرية، يتطلب إصلاحاً معبقاً يقوم على العلم والفلسفة. وعندما يتحقق ذلك الإصلاح المنشود، يجد العبقري الأرضية التي يمكن أن تتفتح عبقريته عليها. انظر في أوقات 363 ـ 64، 371.

لقد عاد هيكل إلى الوضع الذي كان يحياه قبل الحرب العالمية الأولى، فالإصلاح الليبرالي ـ أو التحرّر كما كان يسميه في يومياته ـ كان وسيظلّ ممكناً من خلال المزج بين الفلسفة والعلم لتشكيل الواقع الإجتماعي. ولتشكيل الواقعين الإجتماعي والسياسي، فإن «على هؤلاء المثقفين أن يسلحوا الأمة بوسائل الثقة بالدولة وبالعلم والأخلاق، حتى تتجذر الثقة بالدولة في نفوس الأمة، فلا تنمو الكراهية الخالصة للإنجليز، في نفوسهم، بقدر ما ينمو حب الحرية والاستقلال فيها»[1].

لقد ظل هيكل في مذكّراته يذكّر أنّ واجب المثقفين على قلّتهم، يتمثّل بالوقوف في وجه التصوّرات العاطفية غير العقلانية لعامة الناس التي تضرّ بعملية الإصلاح[2]، وهو يشير في هذا السياق إلى التعليم في أوروبا، الذي أعطى لطبقة المثقفين الفرصة للتغلّب على مشكلات بلادهم. فقد تعلّم المرء في أوروبا، أنّ حرّيته في التفكير، وحقّه في الشّك، وفي صنع القرار المبني على العقل، تشكّل أسس الحياة العقلانية[3]، وفي ضوء ذلك طلب هيكل من أفراد الطبقة المتعلّمة التي درست في أوروبا أن تكون محاربة المظاهر التي تتهدّد العقل في الحياة العامّة من أولويات مهمّاتهم، وأن يكونوا على قدر من الشجاعة يسمح لهم بالوقوف أمام الغالبية العظمى من الناس[4].

إنّ هذا الوعي النخبوي للإصلاح الليبرالي ـ الذي تجلّى كذلك عند جيل شيوخ هيكل[5] ـ كان نقيضاً للتيارات الإجتماعية الثورية القويّة في الحركة الوطنية، التي كان الوفد في نظرهم مسؤولاً عنها[6].

إنّ من الممكن أن نفترض أنّ العدد الكبير من المثقّفين الذين انضمّوا إلى جماعة عدلي آنذاك[7]، قد شكّلوا الصوت الحاسم في وعي النخبة ذاك، وقد وجدتْ هذه الحالة تعبيراً واضحاً عن نفسها في الشعار العريض للأحرار الدستوريين، الذي كان بعنوان «أرستقراطية»[8].

وأخيراً، فإنّ طبقة المثقّفين ذات التكوين الغربي لم تكن قادرة، كما عبّر كاكيّا بوضوح في كتابه عن طه حسين، على أن تنضّم إلى حركة سياسية يعادي أنصارها بوطنيتّهم المتطرفة التأثيرات الأوروبية[9].

لهذه الأسباب اختار هيكل أن ينضمّ إلى الجناح المعتدل في الحركة الوطنية، ولم يرفض في مطلع عام 1922 ـ بتأثير من معلمه السياسي في أغلب الظن ـ أن يكون عنصراً في اللجنة التشريعية التي شكّلتها الهيئة الدستورية[10]، مع أنّ «الحزب الديمقراطي» دعا إلى مقاطعة تلك الهيئة، احتجاجاً على المسلك غير الديمقراطي لجماعة عدلي[11]. وعندما أدرك، أنّ استمرار الانتساب إلى «الحزب الديمقراطي» عديم الجدوى

1 تراجم: 149.
2 منكرات 125/1، 128، 170 ـ 171، 174، 189.
3 المصدر نفسه 144/1، 170 ـ 171، 189.
4 منكرات 170/1 ـ 171، 144، 189.
5 قاسم أمين، 49، 190 ـ 191 وقارن بـ: في أوقات الفراغ، 130.
6 منكرات 122/1 ـ 124، وانظر كذلك خشية طه حسين من التغييرات الإجتماعية التي قد شكّلت بعض دوافع حوله دخوله للأحرار الدستوريين حسين، حديث 138/3.
7 ومن بينهم الأعضاء البارزون لجماعة السفور، والأعضاء السابقون في الحزب الديمقراطي، مثل طه حسين: انظر Cachia 57, 58، محمود عزمي، انظر المذكرات 122/1، 296؛ علي عبد الرازق، المذكرات 234/1، مصطفى عبد الرازق، انظر الرافعي، في أعقاب 62/3.
8 نويهض في: الدكتور هيكل 229، وما يزال الأعضاء الذين كانوا في حزب الأحرار الدستوريين حتى الآن كما يذكر المؤلف من سنوات دراسته في القاهرة، فخورين أنهم يمثلون الأرستقراطية الفكرية في السياسة المصرية.
9 Cachia, 57 — 58.
10 منكرات 130/1، السياسة الأسبوعية 28/3/17.
11 شفيق 149 TIII.

على المستوى السياسي، تحمّل تبعات الانسحاب منه، في اللحظة التي سنحت له فيها فرصة الانضمام إلى عضوية الجسم الفاعل في الحزب، إضافة إلى منصب سياسي مهم كان قد عرض عليه.

وعندما أسّست الهيئة الدستورية في أكتوبر عام 1922 حزب الأحرار الدستوريين، كان هيكل من أكثر النشطاء بين قياديي ذلك الحزب. فقد قرّر لطفي [السيّد] تعيين هيكل ناطقاً إعلامياً لهذا التنظيم السياسي الجديد[1]، فغدا هيكل رئيساً لتحرير صحيفة سياسية يومية هي جريدة السياسة[2]، التي جعل منها في غضون سنوات قليلة واحدة من أكثر الصحف أهمية في الدوائر الليبرالية في مصر والشرق الأوسط[3]. وصار بمقدور هيكل وهو في الرابعة والثلاثين من العمر أن يتحرّر من دوائر الجدل السياسي الذي استمر لأجيال متعاقبة؛ فقد غدا رئيساً لتحرير صحيفة قوية وفاعلة، يتجاوز تأثيرها حدود مصر، مثلما صار عضواً قيادياً في حزب غنيّ وقوي[4]، ليخطو الخطوة الأولى نحو مستقبل سياسي مرموق.

وقد صاحب هذه الخطوة تغيّر جوهري في رؤية هيكل التاريخية والإجتماعية تمثّل في تنازله عن الإيمان بالقائد الكاريزماتي، وعن النقد الراديكالي؛ فلم يعد لكليهما دور في وضع صار فيه الاقتراب من التقدّم، والإصلاح الليبرالي في إطار المجتمع القائم، ممكناً. وبالمقابل فقد شرع هيكل، على نحو منظم، بتطوير فكرة الوطنية التي بدأت تحتل أهمية كبرى لديه. وبدأ هيكل بقراءة مظاهر الحياة الثقافية والإجتماعية ومحاكمتها، في ضوء منظور المصالح الوطنية. فقد صرّح هيكل في كتابه عن روسو، وهو يشير إلى ما في العالم من أمم مختلفة ومتصارعة:

«يجب على أهل كلّ أمّة أن يدافعوا عن حدودها، وأن يضحوا في هذا الدفاع بكلّ ما عندهم، ولا يتأتى ذلك إلا إذا هم أحبوا بلادهم أكثر من حبهم أنفسهم وتلك هي الوطنية»[5].

لقد غدا الدفاع عن الوطن أكثر واجبات المواطن أهميّة. ويلي ذلك في الأهمية إيقاظ المشاعر الوطنية، الذي يمثل الوظيفة المركزية للتربية «إننا نقول بوجوب إرضاع الطفل حبّ وطنه مع لبن أمّه»[6].

إنّ صناعة تضامن وطني سليم، ظلّ يشكل لهيكل ـ الذي يتذكّر في هذا السياق تجاربه أيام الطلب في باريس ـ قاعدة لتضامن عالمي محتمل قد يتحقق لاحقاً.

إنّ حشد كل القوى كتعزيز وحدة الأمة، يظلّ في طليعة الواجبات، «ذلك رأينا يشترك فيه قلبنا وعقلنا، وهو عندنا وحي الطبيعة وإلهام الحياة»[7].

---

1 مذكرات 144/1.

2 صدرت هذه الصحيفة اليومية ابتداءً من أيلول 1926، مع ملحق ثقافي وعلمي، (السياسة الأسبوعية) المذكرات 258/1.

3 Gibb, Studies 271، مرّوة، 294، 296؛ تيمور في: الدكتور هيكل: 104؛ عنان في: الدكتور هيكل 125؛ نويهض في الدكتور هيكل: 230.

4 Baer, 145.

5 روسو، 227.

6 المصدر نفسه، 227.

7 روسو، 230.

الفصل الخامس
الإسلام والقومية

الصراع السياسي

كانت رؤية هيكل للقومية، بوصفها عاملاً حاسماً في التشكيل الفكري للمجتمع، تحتّم أن تكون على تناقض مع الأصول الإسلامية بالضرورة، ومع دعاة التجديد الإسلامي آنذاك على حدّ سواء. فقد ظلّ فهم المفسرين للإسلام، على امتداد التاريخ الإسلامي ينطلق من كون الإسلام مبدأ قادراً على تنظيم[1] المناحي السياسية والإجتماعية والفكرية للإنسان. ويتم هذا التنظيم من خلال الشريعة التي تضمن الهداية للفرد والمجتمع في الدنيا والآخرة[2]، حيث تنحصر مهمّة التشريع في الإسلام بالله[3] ورسوله[4]، وليس من مهمّة العقل الإنساني أن يضع منفصلاً عن المرجعية الإلهية تشريعات في أيّ مجال من مجالات الحياة[5]، تؤدي إلى تمزيق أواصر العلاقات المتكاملة بين الدنيا والآخرة[6]. فالفصل بين الدين والدولة أمر غير وارد في هذا النظام، لأن الدولة ليست غير الإطار السياسي للجماعة الدينية، ووظيفتها الأكثر أهمية، تتجلّى في الحفاظ على التشريعات الدينية والعمل على تطبيقها[7]. فلا يوجد في النظرة الإسلامية التقليدية، أو في القومية ذات المنزع الفردي، مكان لطموح العقل البشري للاستقلال الذاتي، أو حتى للتفكير الفردي الحر. وقد بيّن الفقيه الشهير ابن تيمية ؛ (661-728هـ) طبيعة الموقف الإسلامي تجاه تلك المزاعم على نحو وجيز، فقال:

«إنّ خروج المرء على القرآن والسنة واعتزازه ببلدته أو بجنسه أو بمذهبه أو بخرقته الصوفية، يعني السقوط في باطل الشرك العقيم»[8].

لقد ظلت النزعة العالمية للإسلام في البلدان الإسلامية المتقدمة، في القرن العشرين، موضع انتقاد المثقفين الشباب الذين تعلموا في الغرب، والذين هاجموا الأطر التقليدية للنظام الديني - السياسي في الإسلام، ورفضوا نزعته العالمية وأخذوا يعتزون (وقد صاغوا ذلك في ضوء المقولات الأوروبية) بوطنهم وبجنسهم وبالمذهب الذي ينتمون إليه[9]. فبعد الحرب العالمية الأولى أخذت مجموعة من الكتاب والصحفيين والعلماء والسياسيين في مصر بالتشكّل وبدأت تبشر في ضوء تكوينها الأوروبي، بأيديولوجية تقوم على القومية الليبرالية. وإذا كانت السنوات العشرون الأولى من القرن العشرين قد شهدت ترابطاً وثيقاً بين دعاة التجديد الإسلامي ودعاة الإصلاح الليبرالي في كفاحهما المشترك ضد تصورات الأصولية الإسلامية، فإن بداية العشرينات من تلك السنوات قد شهدت تقطع الأواصر التي كانت قائمة بين الفريقين.

---

1 Gardet 18, EIJ. Rosenthal. 8؛ Safran. 15.

2 EIJ. Rosenthal. 15؛ Safran. 15.

3 EIJ. Rosenthal 48, 58 – Gruen, 135, Gardet, 59.

4 ثمة فرق بين الرسول والنبي، يتمثل في أن كليهما مبشران ومنذران لكنّ الرسول مبلغ للشريعة الإلهية. انظر: مادة رسول في دائرة المعارف الإسلامية. انظر Gardet, 18, Hourani, 190.

5 انظر: Rosenthal، 28، 70، 86. وقد وضّح غرونبام ص 135، بدقة الفرق بين السلطة السكونية للإجماع، على النقيض من السلطة المعيارية للإجماع غير الموجودة بالنسبة له. وقد ظهر مثل هذا التصور عند رشيد رضا في مصطلح الشورى. الذي يؤكده حوراني، ص239 – 240. إن الفروقات بين هذه الشورى والبرلمان هو أكثر وضوحاً مما حاول Safran, 18 أن يبيّنه.

يصوّر غاردت ص128، 352، عداء رشيد رضا لـ «الديمقراطية الكميّة» الغربية وكأن هذا العداء جوهري، وغير مشروط بأيّة فروقات.

6 حول الشريعة انظر: EIJ. Rosenthal، 48 Gibb and Brown 23, vgl.:.

7 EIJ. Rosenthal 8, 14, 23 – 24, 39, 49, 53 – 53 ،Laqoust. 20، 54, 59 – 54, 169, 172 – 54, 173, 178.

8 Laqous، 99.

9 Safran، 67.

لقد اتكأ محمد عبده، الرائد في مجال التحديث الإسلامي، وتلميذ جمال الدين الأفغاني، على آراء كل من الفقيهين الحنبليّين ابن تيمية وابن الجوزي[1]، التي لا تعترف بغير القرآن والسنة مرجعية لها وتمنح في الوقت نفسه العالم المسلم حق الاجتهاد في ضوء تلك المرجعية[2].

وقد شكلت عودة محمد عبده إلى آراء هذين الفقيهين وسيلة يتحرر عبرها من فتاوى الفقهاء، ويتمكن بالتالي من رفض الكثير من الأحاديث التي تدور حول ما صدر عن الرسول من أقوال وأفعال[3]، بوصفها مشكوكاً في صحة إسنادها، وليتمكن كذلك من الشروع في حصر المصادر ذات المرجعية الدينية، لتسهيل عملية التوفيق بين العقل والنقل[4]. ومن هذا المنطلق استطاع محمد عبده أن يوجه باسم العقل والوحي معاً انتقادات للأطر الفقهية والتشريعية الإسلامية التقليدية، مثلما صار بوسع كل من لطفي السيد وقاسم أمين وفتحي زغلول وإبراهيم الهلباوي - الذين كانوا في غالبيتّهم من تلامذة الإمام[5] - أن يكونوا طلائع النضال لتحرير العقل من النظم الإجتماعية المتحجرة على مدى العصور، ومن أشكال التفكير التقليدي[6]. وقد تمكّنت الإرادة المشتركة للنضال ضد تلك النظم المتحجّرة، أن تخفي الاختلافات العميقة والواسعة[7]، التي بدأت بالبروز في العشرينات من القرن العشرين.

وإذا كان محمد عبده قد وجه نقده للأطر التقليدية، استناداً إلى العقل، فقد كان واثقاً من حصوله على دعم الدوائر الليبرالية في جيله، أما عندما شرع أبناء الدوائر الليبرالية، اعتماداً على استقلالية العقل، بعرض برنامجهم القومي الليبرالي، فقد وقف تلاميذ محمد عبده، وبخاصة الشيخ رشيد رضا، موقفاً دفاعياً إزاء دعاوى العقل التي لا تتّفق مع نظام العقيدة.

وإذا كان محمد عبده قد رفض أن يعد الإجماع مرجعية ملزمة، مثل موقفه من الجزء الأكبر من الموروث النبوي، فإن رشيد رضا الذي وجد نفسه في موقع دفاعي، قد عدّ الإجماع أو إجماع الجيل الأول بعد الرسول، على الأقل، إضافة إلى كم ضخم من الأحاديث النبوية، مرجعية ملزمة، ليدنو بذلك، شاء أم أبى، من الأصولية الإسلامية[8].

إنّ الصواب أن يشار هنا إلى أن التجديد الذي تمثله جماعة رشيد رضا، على المستوى الفكري، لا يجسد وحدة العقل والوحي، فقد ظلت تدافع عن الوحي وتقف ضد حق العقل في الاستقلالية[9].

لقد شكل تجديد رشيد رضا الدفاعي والمحدد في عشرينات القرن العشرين خصماً قوياً للحركة

---

1 Adams. 202 — 204.

2 ibid. 20 — 204.

3 Goldzieher, Richtungen, 331 — 335.

4 Braune, Islamische Orient. 126, 129.

5 Adams, 231 وبخصوص قاسم أمين، ص 213، وفتحي زغلول والهلباوي، ص 210.

6 ibid., 224 — 225.

7 الإصلاحيون هنا، تعني الإصلاحيين الليبراليين، الذين كان لهم برنامج للإصلاح الإجتماعي والتربوي، وقضايا المرأة واللغة ... الخ إنّ الصدام بين الإسلام التجديدي والقومية قد ظهر من قبل. انظر: Adams. 148 وحول الصراع بين المنار ومصطفى كامل قارن: Steppat, Kāmil. 277 — 78. لكنّ المجددين الإسلاميين والليبراليين الإصلاحيين، يجدون أنفسهم في هذه المواقع الأمامية، لأسباب عديدة، متفقين. فالاصلاحيون يهاجمون المواقف الرجعية للقوميين في قضايا الإصلاح الإجتماعي. أما المجددون فيهاجمون جوانب محددة من أخطار القوميين. انظر: تراجم، 148 — 149، Adams, 222 — 223. إنّ اختلاف البواعث وراء هذا الهجوم، لم تُكتب على نحو واضح، وتعود إلى كون هذا السجال ضرورياً في المقام الأول. انظر: Steppat. Kāmil. 277 — 78.

8 Safran, 77.

9 Braune, Islamische Orient, 156; Sarfar 83;Hottinger 238-239; Adams 185-86; Colombe 138 السعيدي، 543 — 544، ويرى هيكل أنه بعد وفاة محمد عبده، لم يعد له ثمة تلاميذ، وظلت أفكاره التي لا تنحصر في المجال الديني، هي مجال الاتّباع.

القومية وغدت مجلة «المنار» بالتدريج لسان حال الأوساط المحافظة[1]. وإذا كان من الممكن أن يتحالف الأصوليون وحركات التجديد المدافعة عن الإسلام في بعض المسائل والأزمان، مع القومية الليبرالية، كما كان الحال في مقاومة الاحتلال البريطاني في إبان ثورة 1919، فإنّ هذا التحالف لا يلغي الفروقات الأساسية في تصور كلّ من الحركتين.

فقد بقيت عالمية الإسلام أمراً غير قابل للتنازل عند محمد عبده[2]، وعند تلميذه رشيد رضا على وجه اليقين. فالإسلام، كما يراه رشيد رضا، «معتقد روحي ونموذج اجتماعي وسياسي مثالي في الوقت نفسه»[3]. وقد كانت النتيجة المنطقية لهذه المقدمة، هو قول رشيد رضا، عن نشأة الخلاف حول عالمية الإسلام بين التنظيمات السياسية في البلاد الإسلامية.

«إن المسلمين مجمعون، في الواقع، أنّ دينهم لن يبرز إلى حيّز الوجود، حتى تتأسس دولة إسلامية قوية، ومستقلّة تطبق فيها شرائع الدين، ويكون الإسلام فيها قادراً على مقاومة التسلط الأجنبي»[4]. فالتشريع الإسلامي الإلهي، يتطلّب، كما يرى الأصوليون ومنهم رشيد رضا، طاعة المسلم لله على نحو لا يتجزأ في العالمين الدنيوي والديني، والخروج على الطاعة في أي مجال منهما يتهدّد وحدة العالم، ويجعل الناس يسيرون على غير هدى، ويدعهم دون قيادة إلهية.

إنّ هذه الدعوى لا تنسجم مع مبادئ دولة وطنية ليبرالية تتأسّس على مبدأ يرى أنّ الأمة هي مصدر السلطات. فقد اعترف واضعو الدستور المصري بهذه الفكرة وأدخلوها في الدستور المصري دون أيّة تحفظات[5]. فلم يعد الدستور المصري يعد الشريعة مصدر التشريع الأعلى، لأن الشريعة لم تعد ملزمة لأصحاب الأفكار الوطنية، وصارت القوانين التي تسّك، تتجدّد في ضوء القوة الخاصة بالأمّة وإرادتها، وفي ضوء مقاييس العقل الإنساني[6]. أما الحديث عن الإسلام بوصفه ديناً للدولة[7]، فليس يعدو أن يكون لوناً من المجاملة للرأي العام، لكن هذا الحديث ظلّ عديم التأثير في تشكيل المبادئ الأساسية للدستور، ولم يعد الملك ملزماً باحترام الشريعة، بل باحترام دستور الشعب المصري وقوانينه[8]. وليس ثمة في الدستور المصري، على الإطلاق، أي حديث عن خضوع النظم البشرية للقانون الإلهي.

وقد تجلّى هذا الأمر بوصفه لوناً من التناقض الجوهري بين التفسير العالمي للإسلام والأيديولوجيا القومية، لتحّل القوانين المنبثقة عن العقل الإنساني، محل الشريعة، وليصبح الانتماء إلى الأمة الذي حل بديلاً عن الانتماء إلى الجماعة الدينية، مقياساً حاسماً في العضوية الكاملة الحقوق في الجماعة السياسية[9]. فقد كان من بين الشروط التي لا تقبل الجدل، عند القوميين الليبراليين أن المواطنين، بصرف النظر عن

1 لاحظ أدم: 186، أن رشيد رضا في المسائل المتعلقة بصلاحية القوانين الإسلامية للمجالات المختلفة في الحياة الإنسانية، يقف في طرف الأحزاب الأصولية.
2 Braune, Islamische Orient. 137.
3 Gadet, 18.
4 Safran, 83. Gadet, 22.
5 المادة 23 من الدستور المصري. انظر: خليل 462/1 وSafran, 110، الذي يتتبع بالتفصيل هذا العرض.
6 المواد 24 ــ 25 من الدستور المصري. انظر: خليل 473/1 و113 ,Safran, 110 ـــ 114.
7 المادة 149 من الدستوري المصري. انظر: خليل 473/1 و113 ,Safran, 110 ـــ 114.
8 المادة 50 من الدستور المصري. انظر خليل 464/1 أما سافران ص 110. فيخطئ في رقم المادة ويسميها المادة 60.
9 حول وضع أهل الذمة في الإسلام، انظر: Gardet،58؛ Gibb and Brown IT 208 ـــ 59.

انتمائهم الديني والعرقي، أمام القانون سواسية[1]. ليكون مبدأ وحدة الأمّة مقدّماً على الولاء للجماعة الدينية والشريعة.

وقف هيكل بحزم إلى جانب مبادئ القوميين الليبراليين، لأنّه كان يعتقد أنّ الدولة القومية ذات المبادئ الدستورية الليبرالية الطابع، الأوروبية الصبغة، هي الشكل الوحيد الملائم للدولة المصرية[2]. كما انحاز، بوضوح، للرأي القائل بأنّ الأمة هي مصدر السلطات الوحيد، ووقف ضد المحاولات التي كانت تسعى لحصر هذه السلطات بالملك أو بالأصوليين[3]. وقد كان يكفيه أن يتصوّر أن الشريعة هي لجزء من مواطني الدولة، على خلاف القانون الذي أقره البرلمان، ليرفض بقوّة الخطر الذي يتولد عن تقسيم المجتمع إلى فئات مختلفة متناحرة[4]. استمع إليه وهو يتحدث بإعجاب عن إصلاح مصطفى كامل أتاتورك في تركيا:

«تتلخّص النهضة التركية في الآستانة وفي غيرها، في عبارة بسيطة: الفصل بين السلطتين الدينية والزمنية، وجعل علاقات الناس كلها خاضعة لمبادئ الديمقراطية، يمتد إليها سلطان التشريع الذي يقوم به نواب الأمة»[5].

أما بخصوص التأثير الفكري لهذا الإصلاح فيقول هيكل:

«وقوّى الوصل بين السلطتين الزمنية والروحية هذا الروح الجديد: روح المساواة، وبعث إلى نفوس الناس جميعاً شعوراً بالكرامة الإنسانية يتساوى فيها الكلّ، لا فارق بين غني وفقير وعامل وصاحب مال»[6].

لقد كانت تلك المواضعات هي التي ظلّ هيكل يتّهم «المنار» من خلالها بأنّها تخلط بين الدين والسياسية[7]، وتسعى من خلال هذا الخلط إلى تدمير النظام البرلماني[8]. لذا لم يتوقف هيكل عن التوضيح بأنّ مسألة النظام السياسي في مصر هي «شأن الحكومة الحقيقية والدستورية التي ينبغي أن يكون لها القول الفصل في المسائل التي تهمّ شؤون الدولة»[9].

وقد بقيت الأمّة المحور الذي يدور حوله تفكير هيكل. لذا فإنه كان يستطيع أن يرفض الحركات الإسلامية والعروبية[10]، بحجة أن الجهود التي تبذلها في هذا الاتجاه «تمنعنا معشر المصريين، من التركيز على مشكلاتنا القومية، وتضع على عاتقنا أعباء لا يستطيع أن ننهض بها»[11]. وهكذا تضيع جهود وتتبعثر، تحتاج إليها مصر، على نحو ملحّ»[12]. ومن أجل التصدّي للمحاولات الرامية لقيام سياسة كوزموبوليتيّة، فقد نادى هيكل[13] بوجوب خلق الوحدة والتضامن بين الأمّة بوصف ذلك إحدى الوظائف الحيوية: «إنّ تضامن بني الوطن الواحد، مقدّم على تضامن الأمم المختلفة»[14].

1 المادة 3 في الدستور المصري. انظر خليل 461/1؛ Safran, 110.

2 أثبت شفيق في حولياته 335/3 — 337 برنامج حزب الأحرار الدستوريين، الذي لم يتحدث على الإطلاق عن موقف الحزب من الدين، وإن ظهر صراحة أنه مع النظام الدستوري. وانظر موافقة هيكل الكاملة على البرنامج في مذكرات 146/1 — 147. وانظر ص 80.

3 مذكرات 157/1 — 158، 259 — 260.

4 ولدي 206، 210.

5 المصدر نفسه، 207.

6 ولدي 208 — 210.

7 المنار 383/26 و 437/27.

8 شفيق، الحوليات 647/3 — 648.

9 المصدر نفسه، 107/3 — 109.

10 لعب رشيد رضا في الأمرين دوراً مهماً. انظر: Haim, 22 — 25.

11 لعلّ هذه الصياغة هي لون من التورية المتعلّقة بالخلافة. وقد سبق لمصطفى كامل أن علل إلغاء الخلافة في تركيا اعتماداً على الحجة نفسها. Hourani, 184، وعندما يرفض هيكل بألفاظ تكاد تكون نفسها للمشاركة في الوحدة الإسلامية أو الوحدة الشرقية، فإنه بذلك الرفض يوجه طعنة لممثلي الأفكار الوحدوية الإسلامية.

12 مذكرات 105/1.

13 روسو، ص 228.

14 المصدر نفسه، 228.

أمّا عن رغبة بعض القوميات في تحقيق الإخاء العام بين بني البشر، فلم يكن هيكل قادراً على تصوّر ذلك إلا من خلال الذوبان الكلّي لمختلف التنظيمات القومية. ولا تظهر الجماعة الدينية بوصفها قاعدة للقوة السياسية في هذا السياق المتّصل بالرؤى المستقبلية»[1]، المتعلق بالوحدة العالمية القادمة. لهذا لم يكن ثمة مجال للمصالحة على الإطلاق، بين موقف هيكل من جهة، ورشيد رضا والأصولية الإسلامية من جهة أخرى. كما أنّ الصراع بين ممثّلي العالمية الإسلامية، والقوميين الليبراليين غدا غير قابل للتجنّب. لذا ظلّ الصراع بين ممثّلي العالمية الإسلامية، والقوميين الليبراليين يصبغ تاريخ مصر في القرن العشرين، على نحو يشبه الصراع الذي ظلّ يدور بين الأجنحة المعتدلة والأخرى المتطرفة في الحركة القومية، أي بين الوفد والأحرار الدستوريين. وقد انتقل هذا الصراع إلى مجالات شتى كالصحافة والأدب والعلم والسياسة، وشهدت تلك المحاولات معارك، كان لها دور حاسم في مصير الليبرالية السياسية والثقافية في مصر.

وقد كان لكل جهة من هاتين الجبهتين جهازها الصحفي، فكانت «المنار» و«الفتح» تقفان مع «اللواء» و«الأخبار» في جبهة الدفاع عن المطالب الإسلامية[2]، والجريدتان الأخيرتان سبق لمصطفى كامل زعيم الحزب الوطني أن قام بتأسيسهما، وهذا الحزب سابق على حزب الوفد[3]، وظلّ يبدو أكثر تطرّفاً في مطالبة القومية من الوفد والأحرار الدستوريين[4]، وإن بقي إلى جانب هاتين الجبهتين جماعات سياسية عديدة ليست على مستوى كبير من الأهمية[5]. ولعلّ السبب في ذلك لا يكمن في كون الحزب الوطني بعد وفاة مؤسسه، قد عجز عن تجاوز التوتر بين المسلمين والأقباط[6] من كوادره، إذ ينضاف إلى ذلك التوجه الإسلامي[7] للحزب في العديد من التفصيلات، الأمر الذي جعل صياغات المطالب الداعية إلى الاستقلال، عند القوميين الليبراليين أكثر قدرة على الإقناع.

كانت المطالب الاستقلالية لليبراليين تتمثل أكثر ما تتمثّل على المستوى الصحفي في «السياسة»[8] لهيكل، وعلى المستوى الثقافي في مجلة «الجديد» التي أصدرها محمود عزمي[9]، العضو السابق في «الحزب الديمقراطي»[10] وفي كتابات سلامة موسى في «الهلال»[11]. وقد كان العقاد[12]، الأديب الشهير والصحفي اللامع، بلا أدنى شك، واحداً من ممثلي هذا الاتجاه[13]، لكنه، على خلاف زملائه المشار إليهم، وهم من خصومه على المستوى السياسي، ظل حريصاً على تفادي الصراع مع الأصولية الإسلامية، ما استطاع إلى ذلك سبيلاً[14].

---

1 المصدر نفسه، 227 ــ 228.
2 المنار 232/15.
3 أحمد، 78 وحول اللواء انظر: Landau Parliaments 180؛ وعن الأخبار أيضاً.
4 Landau, 134 ــ 135.
5 ibid. 134.
6 Hourani, 208؛ Landau, 126.
7 المنار 232/26 و Landun, 133.
8 المنار 119/27.
9 السياسة الأسبوعية تاريخ 1927/4/9؛ وطه حسين، حديث الأربعاء 136/3 ــ 139.
10 المذكرات 80/1.
11 المنار 117/24.
12 Safran, 136.
13 العقاد، سعد زغلول، 518.
14 طه حسين، حديث الأربعاء 105/3.

كما كان الصراع مريراً كذلك بين علماء الدين وأولئك الذين قُدّر لهم أن يكتسبوا مفاهيم علمية ناقدة في أوروبا. وكان ذلك الصراع يتجسّد في العلاقة بين الجامعة المصرية ذات التوجه العلماني[1]، والأزهر، المؤسسة الإسلامية العريقة. وكان العلماء الشباب، الذين يدرّسون في تلك الجامعة من أمثال: طه حسين ومصطفى عبد الرازق، ومنصور فهمي، وبعضهم زملاء هيكل في الدراسة وأصدقاؤه، هم ممثلو الفكر الليبرالي[2]، وقد بقيت مجلة «المنار» ترفع صوتها بين الحين والآخر مؤيّدة للأوساط الأزهرية المحافظة، ومشيرة إلى «الصراع بين الأزهر الجامعة الإسلامية، والجامعة المصرية الضالة»[3].

ولم تكن قيادات الأحزاب السياسية ملتزمة بهذا الأمر على نحو جليّ. فممّا لا شك فيه أن حزب الوفد كان في صف الليبراليين، لكن زعيمه سعد زغلول كان حذراً بما يكفي، كي يتجنب الصراع العلني[4]، وهو موقف جعل «المنار» تضرب المثل بقيادات حزب الأحرار الدستوريين[5]. ويبدو أنه لم يكن ثمة موقف لهذا الحزب تجاه هذه المسألة. وقد عبّر هيكل بوضوح عن شكوكه في قدرات زملائه الفكرية في مذكراته. فقال:

«وقد تبيّنت خلال اجتماعات لجنة الدستور ومناقشتها أن من لهم وزن حقيقي من حيث المبادئ والآراء ومن لهم إطلاع على المذاهب السياسية والاقتصادية المعروفة في أوروبا، قليلون، وأن الأقل من هؤلاء هم الذين يمكن الاعتماد على تبحّرهم في المعرفة»[6].

يبدو الأمر وكأننا أمام جماعة متّهمة، بأنها لا تعي النتائج المترتّبة على إنشاء دولة دستورية، تحتذي النموذج الأوروبي على المستويين السياسي والإجتماعي، وهو يشير بذلك إلى عدد من الإقطاعيين المحافظين الذين كانوا يلتفون حول الشيخ [محمد] بخيت، مفتي الديار المصرية[7]. وكان يقف لهؤلاء بالمرصاد، داخل الحزب، عدد من المثقفين الشباب من ذوي الثقافة الغربية، ويقف على رأس هؤلاء فضلاً عن هيكل وطه حسين، الأخوان علي ومصطفى عبد الرازق. وفي أوقات احتدام الصراع بين ممثّلي الإسلام والوطنية الليبرالية، فإن الصراع كان ينتقل بالضرورة إلى الجبهتين، حيث يعبّر الأصوليون داخل الحزب عن عدم رضا الرأي العام عن وجهات النظر غير الإسلامية لهؤلاء المثقفين الشباب، قاصدين بذلك إضعاف دور هذه المجموعة الليبرالية داخل الحزب[8]. لكنّ تأثير الزعماء الليبراليين الرواد من أمثال: لطفي السيد وإبراهيم الهلباوي وعدلي يكن، كان من القوة بحيث أتاح لمجموعة المثقفين الليبراليين السيطرة على أدوات الحزب الإعلامية[9].

1 وقد سبق لآباء الليبرالية المصرية أن قاموا بتأسيسها أمثال: لطفي السيد وقاسم أمين والهلباوي وسعد زغلول. انظر: تراجم: 149 ,Safran, 91 Adams 225.
2 وعندما يكون المرء مسلماً متديناً مثل مصطفى عبد الرازق، فإنه يعرف الإسلام باستخدام المصطلحات التي استخدمها الليبراليون الأوروبيون، بوصفها مصطلحات دينية ذات جذور إسلامية، انظر: Safran, 161 — 63. حيث يتحدث عن أحمد أمين بوصفه مثالاً نموذجياً.
3 المنار 119/27 — 120، 124، 387.
4 المذكرات 258/1 — 259؛ شفيق، الحوليات 526/3 — 527.
5 المنار 227/24.
6 المذكرات 144/1.
7 Adams, 208, Baer, 216.
8 مذكرات 236/1 — 237.
9 من أجل حماية الليبراليين الشباب انظر: Adams, 225، وقد ظل رشيد رضا يشكو أنّ المثقفين يقفون ضد ثورة أحزاب المعارضة لسيطرة حزب الأحرار الدستوري على الصحافة الحزبية. انظر: المنار 530/27، 623، و240/28، 320 و117/29.

وقد كان حزب الاتحاد، الذي أسسه حسن نشأت رئيس الديوان الملكي[1]، هو التنظيم السياسي الوحيد الذي يمكن أن يقال عنه إنّه يجسد مصالح الملكية والأصولية الإسلامية معاً. غير أنّ قلة أعداد منتسبي هذا الحزب، وكونه لم يكن قادراً على أن يكون حزباً فاعلاً قادراً على تمثيل الأصوليين الإسلاميين في إطار النظام الدستوري إلا من خلال دعم القصر، لم يكن كافياً على ما يبدو لإزالة التناقض بين الأصولية الإسلامية، والنظام الدستوري. وقد تجلّى ذلك التناقض في عشرينات القرن الماضي من خلال العداء الدائم والصراع المتواصل بين مركزي هاتين الجبهتين، والبرلمان والأزهر[2].

وقد وصل العداء بين المؤسسات الإسلامية، والأخرى ذات الطابع القومي المتجسد في الصراع بين متطلبات الدين السماوي العالمية، وطموح الاستقلال عند القوميين الليبراليين في منتصف القرن العشرين، إلى صدام خطير فيما يخص الإصلاح الليبرالي والدستور، وتوجّب على المصلحين الليبراليين أن يعيشوا أولى هزائمهم المرّة. وقد كشفت السنوات المنصرمة أنَّ الأصولية في البلدان الإسلامية، لا ترغب، في مسألة التنظيم السياسي، بأي حلّ توافقي مع النظام الدستوري[3]. وكان يتوجّب على أي نظام دستوري، إذا رغب أن لا يتّهم بالضلال، أن يجد ممثّلوه تفسيراً للإسلام، يبرهن لمواطنيهم وناخبيهم أنّ اتهام النظام الدستوري ـ الليبرالي بالهرقطة ليس له سند ديني، فضلاً عن عدم استعداد الليبراليين القوميين عموماً للتخلّي عن دينهم. فالنظام القيمي الذي يحكم تصرفات المتدينين ـ الإسلاميين والليبراليين القوميين قابل للمصالحة.

ولم يكن من قبيل المصادفة أن تأتي المحاولة الأولى لصياغة مثل هذا التفسير من أوساط المثقفين الشباب في حزب الأحرار الدستوريين. فقد سبق لهؤلاء بوصفهم تلامذة لطفي السيّد، أن تعلّموا ضرورة إيجاد مسوّغ فلسفي للقومية الليبرالية[4]، وكان يقف في طليعة هؤلاء الأخوان مصطفى وعلي عبد الرازق وهما أزهريان وتلميذان لمحمد عبده[5]، أكملا دراستيهما العليا في جامعات غربية[6].

وإذا كان مصطفى قد نشر أفكاره الليبرالية في أثناء الحرب العالمية الأولى في «السفور»[7]، فإنّ أخاه علي ظلّ بسبب كتابه الأول: «الإسلام وأصول الحكم» الذي صدر عام 1925 محور خلاف طويل ومحط اهتمام كبير، وسبباً لنقاشات لا تنتهي بين الأصوليين والإسلاميين، لدرجة أنه عرف في الأوساط العريضة باسم الليبرالي المسلم. فقد حاول في كتابه المشار إليه أن يدّلل، اعتماداً على مصادر إسلامية، ومن خلال استخدام مصطلحات إسلامية، أنّه ليس في الإسلام ثمة وحدة بين الدين والسياسة، كي يحرر الأفكار

---

1 عن تشكيل نشأت للحزب وعن طبيعة حزب القصر انظر: منكرات 223/1، أما عن تمثيل الأصولية في حزب الاتحاد فانظر: المنار 387/26 و310/28. وحول الاهتمامات المشتركة للملك والأصوليين انظر: Landau, Parliaments 180؛ Safran, 112، ويمكن للمرء أن يجد توريات لذلك في المنار 383/26 والمذكرات 233/1.

2 عن عداء رشيد رضا للبرلمان انظر: Gardet 120, 352؛ وعن الصراع بين البرلمان والأزهر. انظر شفيق 479/3 ــ 482، 485 ــ 486، 524، 526، 545، 547 ــ 549، 699، و29/5، 90، 676.

3 يروي Gardet 357 ــ 358أنّ علماء الأزهر حتى عام 1924، كانوا ما يزالون يعتقدون بالطريقة الشرعية فيما يخص تولي الحكومة، بمعنى أن يقوم الحاكم بأخذ الحكم عنوة. وهي نظرية في الحكم الإسلامي منذ العصور الإسلامية الوسيطة، وشكلت نقطة مركزية توقف عندها مشاهير من العلماء كالغزالي وابن جماعة. انظر: روزنتال/44 ــ 45، والذي رأى أن هذه النظرية لا يمكن أن تنسجم مع مبادئ الحكومة البرلمانية. إلا إذا قام الحاكم بسلب البرلمان شخصيته التشريعية وجعله مجرد هيئة استشارية صحيح أن الشورى مصطلح قرآني لكنه لم يجر تحديده بدقة، فضلاً عن أن عملية مأسسة الشورى لم تحدث. انظر: Safran, 34, 173 ــ 175, Safran, 231, Hourani, 6.

4 عن المحاولات الأيديولوجية للطفي السيد، انظر: Safran, 92 ــ 97, Adams, 224 ــ 225, Hourani, 171 ــ 182طه حسين، حديث الأربعاء 49/3 ــ 52.

5 Adams, 252.

6 وعن علي ومصطفى انظر: Hourani 163؛ Safran 139.

7 انظر المصدر نفسه 29.

الليبرالية من تهمة الزيغ والضلال. وقد زعم أن الخلافة ليست مطلباً لا في القرآن ولا في السنّة[1]، وأنّها لم تكن موضع إجماع حقيقي على الإطلاق، وأن الرسول محمد، عليه السلام، كان صاحب رسالة دينية، ولم يؤسس نظاماً سياسياً[2]. وأنه بعد وفاة الرسول، لم يعد لقيادة الدولة صلة بالرسالة الدينية، لذا نشأ نوع من الزعامة اللادينية»[3]، ثم يضيف:

«والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا، ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة»[4].

وقد أثارت هذه المحاولة من أجل تحرير الأجواء السياسية من سيطرة الدين، التي كانت تسير جنباً إلى جنب مع فصل الدين عن الدولة، وتوكيد مقدرة العقل الإنساني على القرار المستقل في عالم السياسة[5]، غضباً واسعاً بين الأصوليين، وعند رشيد رضا زعيم التجديد الإسلامي على وجه الخّصوص[6]. وقد أبى هؤلاء أن يمرّ مثل هذا الهجوم على تفسيرهم للإسلام بغير عقاب. وقد أتاح لهم علي عبد الرازق الإمكانية لتوجيه صفعة قاسية لليبراليين ولفكرة سيادة الدستور على حد سواء. فقد كان علي عبد الرازق قاضياً في إحدى المحاكم الشرعية التابعة على المستوى الإداري لوزارة الحقّانية[7]، التي يمنع أن يُعيّن فيها من لم يحصل على شهادة العالمية[8] من الأزهر[9]. لكنّ جميع القضاة الذين تمّ تعيينهم في دوائر المحاكم الشرعية بعد القانون الصادر عام 1911[10]، كانوا يخضعون للنظام القضائي الذي وضعه الأزهر. فإذا قام الأزهر بسحب شهادة العالمية من القاضي، فإنه يخسر مقوّمات الاستمرار بالعمل في قطاع الدولة[11].

وقد اجتمع بُعيد ظهور كتاب علي عبد الرازق أربعة وعشرون شيخاً أزهرياً بينهم الشيخ [محمد بخيت[12]، وقرروا سحب شهادة العالمية من علي عبد الرازق[13]، وطالبوا بفصله من العمل الحكومي[14].

وقد وجد عبد العزيز فهمي، وزير الحقانية يومها، نفسه مضطراً أن يقاوم هذا الأمر، ففهمي عضو في حزب الأحرار الدستوريين[15]، الذي تنتمي إليه عائلة عبد الرازق ذات النفوذ الواسع[16]، ويتوجب عليه لأسباب حزبية أن يصدّ الهجمات عن علي عبد الرازق. وعلاوة على ذلك، فقد كان الأمر يدور حول مسألة جوهرية في الصراع بين الأحرار الدستوريين والنظام الإسلامي ـ الثيوقراطي[17]. فقد أكدت المادتان 12

1 علي عبد الرازق. أصول، 33.
2 المصدر نفسه 64 ــ 65.
3 المصدر نفسه 90.
4 المصدر نفسه 105.
5 علي عبد الرازق، أصول، ص 78.
6 المنار 215/16، 230، 366.
7 المذكرات 233/1.
8 الشهادة الأزهرية تمنح حاملها حق التمتع بلقب عالم.
9 المنار 388/16 ــ 389.
10 المصدر نفسه 366/16.
11 المصدر نفسه 388/16 ــ 389.
12 المصدر نفسه 363/16.
13 المصدر نفسه 382/16.
14 المنار 384/16.
15 المذكرات 213/1 ــ 214.
16 المصدر نفسه 233/1.
17 ثيوقراطي مع تحفظ يتمثل في أن الإسلام لا يعرف التراتبية الدينية الإكليروسية. وبالمقابل فإن التشريع بالمعنى الضيق يعود لله وحده. Gardet 23, EIJ Rosenthal. 8.

و14 من الدستور المصري حريّة الاعتقاد المطلقة، وحرية التعبير عن الرأي بالوسائل المشروعة[1]. وقد نصّ الدستور أنّ كلّ القوانين التي صدرت قبل صدوره ـ ومن بينها القانون الذي اعتمد عليه الأزهر ـ تظلّ سارية المفعول في حال «انسجامها مع مبادئ الحرية والمساواة التي كفلتها مواد الدستور هذا»[2]. وفوق ذلك، فإنه صار على الوزير بموجب الدستور، أن يتحمّل المسؤولية الكاملة عن كل ما يجري في وزارته على الصعيد الإداري[3]، ولا يجوز فصل أي موظف من عمله دون موافقة الوزير المختص[4].

إنّ هذا يعني أن ثمة ثلاث قواعد جوهرية تتهدّد الدولة القومية الليبرالية وهي: حرية المعتقد وحريّة التعبير عن الرأي ومبدأ المسؤولية الوزارية. لهذا رفض الوزير الموافقة على طلب الأزهر بفصل علي عبد الرازق، اعتماداً على المادة المشار إليها في الدستور، محيلاً هذا الطلب إلى لجنة قانونية من الخبراء في الوزارة لمناقشة مدى دستوريته[5].

كان هيكل ينتمي في هذا الصراع بين الأزهريين والدستوريين إلى الخّصوم العلنيين للأصوليين. وقد سعى كي يضع كلّ ما تتمتع به «السياسة» من نفوذ، بوصفها لسان حال الحكومة القائمة، كي يدفع هجوم «المنار» و«الأزهر»، وقد هدّد رشيد رضا بأنّ ما يقوم به من خلط الدين والسياسة، يثير غضب الملك وحكومته» وأن عليه بالتالي أن يتحمل ما يترتب على ذلك الخلط من نتائج وخيمة[6]. وقد فتح صفحات «السياسة» لعلي عبد الرازق، الذي حذر الأزهريين «من الذهاب بعيداً وراء أهدافهم، لأنهم سيحصدون لمقابيل ذلك»[7]. لكنّ تلك التهديدات لم تفت في عضد الأصوليين أو في «المنار»، لكنّها أكسبت هيكل لقب الناطق باسم «الضالين والمرتّدين» والمدافع عنهم. وهي تهمة ظلت تلاحق هيكل حتى نهاية عشرينات القرن الماضي، وتتكرّر من خلال صياغات حادة[8].

وترجع أهمية هذه الاتهامات إلى عاملين:

أما العامل الأول: فلأن تمحور هذه الاتهامات حول هيكل و«السياسة» التي تمثّل وحدها برنامج التيار الليبرالي القومي، دون سائر الجرائد والمجلات، يعني أنها الأكثر خطورة عند الأصوليين وأصحاب التجديد الإسلامي ذي النزعة الدفاعية.

وأما العامل الثاني فلأن الأزهر و«المنار» أظهرا عدم خوفهما من «السياسة» وتلميحاتها عن وقوف الحكومة خلفها[9]، لأنّ طبيعة السياسة الداخلية قد جعلت هذه التهديدات لا تتمتع بالمصداقية. وقد ألمحت «المنار» بأنّ الحكومة قد وضّحت على نحو لا يقبل الشك، أنها لا تقف وراء «السياسة» في هذه المسألة[10].

وقد سبق للحالة السياسية، قبل ذلك، أن تدخّلت لمنع «السياسة» وقيادة حزب الأحرار الدستوريين من

1 خليل 461/1.
2 المادة 167 من الدستور المصري. انظر خليل 474/1.
3 المادة 161 من الدستور المصري. انظر المصدر نفسه 465/1.
4 مذكرات 234/1.
5 مذكرات 234/1 ـ 235.
6 المصدر نفسه 384/26.
7 المصدر نفسه 384/26.
8 المصدر نفسه 119/27، 121 ـ 122، 124، 388، 530، 623، و240/28، 320، و117/24.
9 مذكرات 383/26، تشير المنار حرفياً إلى مركزية السلطة عند الأحرار الدستوريين التي لم تتورع عن الإشارة إليها، وهي تربطها بالإشارة الواضحة، «إنّ نفوذهم يتقدم على نفوذ الملك».
10 المصدر نفسه 383/26.

محاولة إنقاذ القواعد الكبرى لليبرالية. فقد أيّد هذا الحزب في مطلع عام 1925، المطلب غير القانوني الذي تقدّم به الملك لحل البرلمان المنتخب حديثاً. وهو البرلمان الذي كان للوفد أغلبية فيه، على الرغم من التزوير الكبير[1]. وقد قام هيكل بتأييد هذا الإجراء على صفحات «السياسة» على الرغم من إدراكه لعدم دستوريته، لأنه كان يرى في إزاحة الوفد من أجواء النفوذ السياسي[2]، فرصة لا تتكرّر لضرب الخّصم الوحيد المنافس، ولتوطيد فاعلية أقوى لحزبه[3]. وبذلك غدا ائتلاف الأحرار الدستوريين المحتمل في خضم الصراع الناشب بينهم وبين الأصوليين متعذراً على مستوى الوقائع السياسية. فقد أدّى صراع النفوذ بين المعتدلين والمتطرفين عند القوميين إلى إضعاف الموقف الليبرالي في إطار الآلية الدستورية[4]. وبذلك يكون حزب الأحرار الدستوريين قد منح هيكل موافقة صريحة أن يرضى في هذا الوضع السياسي بالتبعية للملك وحاشيته المتمثلة في حزب الاتحاد. وقد وجد حزب الأحرار الدستوريين نفسه في الحكومة التي شكلها حزب الاتحاد في وضع الأقليّة[5]. أما بخصوص الجدال الذي دار بشأن علي عبد الرازق، فقد وقف الملك [فؤاد] الذي كان يأمل في تولّي الخلافة[6] بوضوح إلى جانب الأصوليين، كما فعل حزب الاتحاد، لهذا أقال الملك فؤاد وزير الحقانية، وسرّح علي عبد الرازق من وظيفته الحكومية[7]. ويبدو أن رشيد رضا كان على حق تماماً، عندما عدَّ خاتمة الصراع «نصراً مؤزراً لأهل الدين على خصومهم في الصراع العلني الأول معهم الذي حُسم على نحو رسمي»[8].

إنّ تقديم هيكل لموقفه المعادي من الوفد على الإخلاص للدستور، الذي تمثل في دعمه لإقصاء الأغلبية البرلمانية من مجلس الأمة، وتشكيل حكومة مناهضة للدستور، كان له أثر غير قليل في خلق مناخ سياسي، جعل الكفاح من أجل المبادئ الليبرالية مغامرة لا أمل فيها.

وقد تجلّت بعد ذلك بعام قوة المعارضة الممكنة لبرلمان قويّ، يستطيع فيه أداة الأجنحة المعتدلة والمتطرفة للحركات القومية، أن يكونوا على استعداد للمجابهة وعدم الخضوع المطلق في التحالف الذي تم بين الوفديين والأحرار الدستوريين برئاسة عدلي يكن. بعدها عاد طه حسين الذي كان واحداً من مثقفي «السياسة» عبر كتابه «الشعر الجاهلي» ليحارب كلاً من الأصوليين وجماعة «المنار» الذين تجرأوا بسبب نجاحهم في المرة الأولى في مجابهة علي عبد الرازق والأحرار الدستوريين، فحاولوا فصل طه حسين من الجامعة. وقد حاولت الحكومة والبرلمان تفادي المجابهة ما أمكن ذلك، فسعت إلى سحب الكتاب من الأسواق[9]، هذا الكتاب الذي شكك فيه طه حسين بصحة بعض الآيات القرآنية[10]. وقد غادر طه حسين مصر، بناء على نصيحة

---

1 المصدر نفسه 225/1 – 227.
2 المصدر نفسه 226/1.
3 المصدر نفسه 227/1.
4 العقاد، سعد زغلول، 517 – 518، حيث يؤكد أن سعد زغلول في الصراع بين الأصوليين والليبراليين كان إلى صف الأصوليين. ويبين أن أسباب هذا الانحياز تعود إلى مواقف الأحرار الدستوريين، فلقد كان هم سعد أن يمزق التحالف بين القصر والأحرار، ليعود الأحرار إلى المعارضة تمهيداً لقيام وضع يتماشى مع الدستور مجدداً.
5 Colombe 333.
6 Landau 180, Safran, 180.
7 المنار 386/26، مذكرات 234/1.
8 المصدر نفسه 387/26.
9 شفيق 526/3؛ Cachia, 60.
10 ibid., 180.

أصدقائه[1]. وعندما أصر الأزهر و«المنار» على طلبهم بفصله من الجامعة، أظهرت الجامعة الرسمية الليبرالية[2] فضلاً عن الحكومة مقاومتها لهذا المطلب.

وقد جرى التعبير عن هذا اللون من المقاومة على نحو حذر، فبدا الأمر وكأنّه يتركّز على أسئلة فنيّة تخصّ قضايا النظام البرلماني[3] ولم يتحدث أحد عن انتصار الليبراليين. وقد خشي الزعماء السياسيين للبلاد من الدفاع عن الأسس الرئيسية لليبرالية. وكان موقف الزعيم الوفدي سعد زغلول على وجه الخُصوص شديد الالتباس. فقد غادر الجلسة المخصصة لمناقشة موضوع طه حسين قبيل انعقادها[4]. أما المحادثات الحاسمة لزعيم الوفد مع الأحرار الدستوريين فقد جرت بعيداً عن عين الرأي العام، وتمت في بيت سعد زغلول. وقد عبّر سعد زغلول في النقاش البرلماني العلني عن موقف يقترب فيه من التعاطف مع مطالب الأصوليين، لكنه ترك لعدلي عبر تصريحه مهمّة تحذير النواب، من أنّه سينظر إلى كل اقتراح من البرلمان يتجاوز الإجراءات الحكومية المتخذة، بعين الريبة[5]. وقد أدى هذا التهديد المبطّن بالاستقالة إلى قيام النواب المعنيين بسحب الاستجواب أو على الأدق تعديله[6]، وظل طه حسين محتفظاً بوظيفته الجامعية. وقد حال موقف زعيم الوفد الملتبس بين الليبراليين، دون تقديم المشكلة للبرلمان تحت عنوان الحق الدستوري في حرية التعبير عن الرأي. فلم يعد البرلمان مؤهّلاً، على ما يبدو، كي يقوم بدوره بوصفه حامياً للدستور[7]، وقد تجلت خيبة أمل هيكل من مواقف الزعماء السياسيين المصريين، عندما بيّن ـ وهو يقدّم المسألة للجيل ـ من خلال مقالة يحلل فيها بواعث الصراع بين قاسم أمين ومصطفى كامل، التي أدت إلى أن يكون ممثلو القومية المتطرفة في مصر مرتبطين بالممثّلين الرجعيين للمؤسسات الدينية، ويقفوا حائلاً دون أي إصلاح اجتماعي على مستويي التفكير والممارسة. ويرى هيكل أنّ علة هذا الموقف «هي تمليق الشعب فيما هو عزيز عليه من عادات وأوهام، لاستغلاله في الغايات السياسة التي يريد الأمراء والملوك استغلاله فيها. وتلك هي علّة تمليق الأمراء والملوك والدعاة السياسيين لرجال الدين لأنهم حفظة هذه العادات والأوهام. فلو أنّ عباساً أو لو أنّ مصطفى كامل عضّد قاسم أمين في رأيه في تحرير المرأة لأدى ذلك لفتور الشعب عنهم وتردّده في اتباعهم (...) والداعية السياسي تاجر يزن الأمور والحقائق بنتائجها لا بقيمتها الصحيحة ولا بما تحتويه. وما دام غرس كراهية الاحتلال البريطاني، وملء قلوبهم بالإيمان الوطني، يعوق سبيل الدعوة للإصلاح الإجتماعي، فليكن الداعية السياسي وليكن الأسير محافظاً بل رجعياً، بل عدواً ظاهراً محارباً لكل فكرة حرة»[8].

لذا ظل هيكل يرى أنّ «الجهاد من أجل التفكير الحرّ» هو الذي ينبغي أن يحدّد حركة التاريخ الحديث في الشرق[9]. أما عن العلل التي تجعله يرى هذا التطور حتمياً فيقول: «عندما يبلغ القديم منزلته ودرجته، فإنه يكون قد وصل حد الخراب، إلى درجة يتعذر معها البناء عليه.. ولا يكون في وسع المرء أن يتجه صوب

1 Safran, 60.
2 Safran, 130 ، Cachia, 60.
3 شفيق 3/545 ـ 548.
4 المصدر نفسه 3/526 ـ 527.
5 شفيق 3/546 ـ 548.
6 المصدر نفسه، 3/546 ـ 548.
7 Safran, 109 – 121
8 تراجم 143.
9 السياسة الأسبوعية 1927/4/9.

بناء جديد . ومن أجل إمكانية الشروع في هذا البناء، يتوجب أن لا يشكل القدم قيداً على الفهم، أو حجر عثرة في وجه التفكير الحر. وقد توجب على المصريين الشرقيين أن يقيما في الأطلال الخربة التي خلفها الماضي. وكلاهما قد أخذ على عاتقه البحث عن ثقافة المستقبل. وقد صممت مصر والشرق بناء ثقافة جديدة، تستطيع أن تحميها ... بعد هذا السبات الطويل»[1].

الكفاح من أجل لغة جديدة

يرى هيكل أنّ الوحدة الثقافية للأمة المصرية تواجه مخاطر في ظل العاصفة القادمة من أوروبا، بكل ما تنطوي عليه من أفكار ومناهج وأشكال قادرة على الاقتحام. وفي حين يبدو المدافعون عن البنى الجامدة في الثقافة العربية الإسلامية عاجزين عن الحوار مع التيارات الفكرية الأوروبية، فإنهم يسعون إلى إخراس أصوات ممثلي الثقافة الأوروبية في مصر[2]. غير أنّ مصر لا تستطيع أن تحتمل اضطهاد هذه الأفكار إذا رغبت في النجاة. ففي العلم والتكنولوجيا والفلسفة والآداب ثمة مقاييس قرّرها الغرب، على مصر أن تأخذ بها إن أرادت أن يكون لها مكان تحت الشمس[3]. وليس بوسع المرء أن يبني اقتصاداً يأخذ بعين الاعتبار العلاقات العصرية، دون أن يعي الأسس الغربية للاقتصاد[4]. كما أنه ليس بوسع أحد أن يطور صناعة دون معرفة بالعلم والتقنية القادمين من الغرب[5] بل إن المرء لا يستطيع أن يدّعي أنه مؤرّخ، دون أن تكون له دراية بالمناهج النقدية بشروط الكتابة التاريخية في الغرب[6]، ولا يستحق الأدب مثل هذه التسمية، إذا لم يتضمن الأجناس الأدبية الرائجة في الغرب كالمسرح والقصة القصيرة والرواية[7]. وهذا يعني أنّ ضرورة النقل عن الغرب هي في كل السلوكات الإنسانية واضحة للعيان.

غير أنّ هذه الضرورة قد أسيء فهمها، كما يرى هيكل، عند المتعلمين المصريين من جيل الشباب. فقد تمكنت أضواء الحضارة الغربية من شدّهم إليها على نحو اغتربوا فيه عن موروثهم الذاتي، مما دفعهم إلى تبنّي الحضارة الغربية بالمطلق والعمل على زرعها في مصر، دون مراعاة الشروط الخاصة بمصر، التي تجعل من تلك العملية مستحيلة[8]. وبذلك فقد وقعوا ضحيّة التّبعية الفكرية المهينة للغرب، التي تهدّد بتدمير الهويّة الثقافية والتاريخية[9].

وقد وقف هيكل ضد هذين الموقفين الذين يتهدّدان الأمّة، في نظره. أما عن الأصوليين الذين اعتادوا أن يرفضوا كل ما يأتي من الغرب بوصفه أمراً خطيراً فقد قال عنهم:

«وأنصار القديم يقدّرون ما آل إليه حال الحضارة الإسلامية، وهم يخشون عليها كل جديد أن يفسدها وأن يقضي عليها. لذلك يريد أنصار القديم هؤلاء أن يظل العلم وأن يظلّ الأدب والتفكير، كما كانت جميعاً

---

1 المصدر نفسه، 1927/4/9.
2 ثورة، 144.
3 السياسة الأسبوعية 1928/4/14، ثورة، 29، 237 ـ 238.
4 السياسة الأسبوعية 1928/4/21.
5 ثورة، 149 ـ 150.
6 المصدر نفسه، 149 ـ 150.
7 المصدر نفسه، 86 ـ 87، والسياسية الأسبوعية 1928/4/21.
8 في أوقات، 133، 364.
9 ثورة 149 ـ 150.

في العصور الماضية. وهم يريدون (...) أن يكون العلم والأدب وأن تكون الحياة العقلية والفكرية ملكاً لهم، يقولون فيما شاءوا منها: هذا حلال وهذا حرام ... وهم بهذه الغاية يريدون أن يسبغوا على أنفسهم قداسة روحية وعقلية تلزم كلّ من سواهم أن يتبعهم»[1]. أما عن محاولات نقل الحضارة الغربية بقضّها وقضيضها، فهو يرفضها على نحو جذري: «إنّ بعث حضارة الشرق يجب أن يكون بإحيائها من سبيل بحثها على الطرائق الحديثة، لا بالتكديس على ألفاظها من صفائح الغرب المستعارة ما يزيد في جمودها وتكلّسها»[2]، تكلساً يحاول أبناؤها إزالته عنها»[3].

على هذه الشاكلة ظلّ التهديد المزدوج الذي يجابهه المجتمع المصري، فهذا المجتمع يتمزّق بين تطرفين، يهدّدانه بفقدان وحدته الروحية. لذا كانت المهمّة الملحة للقومية الليبرالية عند هيكل هي إزالة هذا التهديد. أما البديل فيتمثل في خلق ثقافة مصرية ـ قومية، تكون تجسيداً مكتملاً للوعي التاريخي القومي، وتمنح المجتمع المصري وحدته الروحية[4].

وقد كان من البديهي أن تصطدم هذه الفكرة بمقاومة حاسمة من الدوائر ذات التوجّه الديني، فقد كتب محمد رشيد رضا يقول:

«إنّ بين «المنار» و«السياسة» خلافاً، أهم مما كان بين حزبها وبين الوفد المصري، وهو أنّ «المنار» داعية الدين الإسلامي والمدافع عنه، و«السياسة» تقوم بدعاية إلحادية تريد أن تنسخ بها هداية الإسلام وتقطع الرابطتين الإسلامية والعربية بما تعبر عنه بالثقافة المصرية والتجديد»[5].

غير أنّ هذه الاتهامات لم تكن قادرة على أن تصيب هيكل في مقتل. فإذا كان هيكل قد تجنب التصريح عن وجهة نظره بشأن الرابطة الإسلامية، فإنه كان في غاية الوضوح يوم أعلن عن قناعته بأن الرابطة العربية لم تعد تعمل منذ زمن طويل، وأنها على المستوى الواقعي، غير موجودة:

«لأنك لا تستطيع، مع أكبر الأسف، أن تقول إنّ ثمة في هذا العصر الحاضر ثقافة عربية غزيرة مشتركة الأصول، ولا تستطيع أن تزعم أن أدبنا العربي مظهر هذه الثقافة. فالبلاد التي تكتب العربية وتتكلمها في هذا الزمان الذي نحن فيه قائمة ثقافتها على أرض جرداء، فيها أكثر الأمر نبت مستقيم من مخلفات الماضي المجيد»[6].

إنّ وحدة الأمة تبدو متعذرة، طالما بقيت ممزقة إلى طوائف، لكل طائفة منها نماذجها العليا، وطرائقها في التفكير، ومناهجها الخاصة، ولغتها المختلفة. وفي هذا يقول هيكل:

«وما أراني أغلو في شيء مما أقول: وبحسبك مَقْنعاً أن تستمع في مجلس إلى قوم اختلفت معاهد العلم التي أنشأتهم. فإنك لن تجد بينهم أي معنى من معاني الاشتراك في الثقافة. بل ترى الشيخ الذي نشأ نشأة دينية لا يكاد يتفاهم مع من تعلم في معاهد الحكومة المدنية. وهذان لا يتصل واحد منهما بصلة التفاهم مع الذين أخذوا من الثقافة الغربية بحظ ونصيب»[7].

1 ثورة، 144 ـ 145.
2 إشارة إلى تكفين الميت ودفنه ووضع الحجارة فوقه. انظر: Winkler, 314، Lane,528 ـ 315.
3 ثورة، 237.
4 في أوقات: 22 ـ 24، 360، 362؛ والسياسة الأسبوعية 1928/1/7.
5 المنار، 320/28.
6 في أوقات: 20؛ وانظر 358 ـ 359.
7 في أوقات: 20 ـ 21.

هذه هي شكوى اعتاد الليبراليون القوميون من أبناء هذا الجيل، مرة تلو الأخرى، ترددادها. ويجيء وصف أحمد أمين، وهو أحد تلامذة لطفي السيد[1] وعضو سابق في الحزب الديمقراطي[2]، أثناء حديثه عن دراسته في دار القضاء بمثابة الإضاءة لكلام هيكل. ففي حين كان أحمد أمين يدرس التخصصات «الحديثة» كالجغرافيا والعلوم الطبيعية والتاريخ والجبر على أيدي مدرّسين قد تعلموا في الغرب، كان يدرس الثقافة الإسلامية بعناصرها التراثية على أيدي شيوخ الأزهر[3]. وقد وصف أحمد أمين في سيرته الذاتية، تأثير ذلك النظام التربوي الجديد بقوله:

«فكنت ترى مزيجاً عجيباً من الأساتذة؛ هذا شيخ أزهري تربّى تربية أزهرية بحتة ودنياه كلها هي الأزهر وما حوله، بجانبه أستاذ للتاريخ على آخر طراز تخرج من جامعات إنجلترا، وأستاذ للطبيعة تخرّج من أشهر جامعات فرنسا، وعلى رأسهم ناظر تعلم في الأزهر وفي دار العلوم[4] وفي إنجلترا. وكلّ من هؤلاء يلون الطلبة بلونه ويصبغها بصبغته، ويعلمهم على منهجه (...) عقلية قديمة لم تسمع عن أيّ شيء اسمه الجغرافيا ولا تعرف أنّ الدنيا قارات خمس. أراد بعضَهم أن يتطرّف ويبيّن أنه رجل عصري قائلاً: إن الدنيا تنقسم إلى ثلاثة أقسام: آسيا وإفريقيا وقارّة يقدّسون ما ورد في الكتب حتى الخرافات والأوهام. ومن أقوى حججهم على صحّة الرأي أنه ورد في كتاب من الكتب القديمة، وعقلية حديثة على آخر طراز، جالس أصحابها أرقى الأساتذة الأجانب واستفادوا منهم، وعاشوا في المدنيةّ الغربية وعرفوا آخر نوع من طرازها. وليس عندهم فكرة مقدّسة إلا ما قام البرهان على صحّتها. ودلّت التجارب على ثبوتها وبين هذين الطرفين أنواع من الأساتذة يأخذون بحظّ منها قلّ أو أكثر»[5].

ومن الواضح أنّ الروائيين الذين ترعرعوا في هذه الحقبة، قادرون على وصف التمزّق الروحي الذي ضرب جذوره حتى وصل إلى بنية العائلة، لأن الأطفال كانوا يجابهون في المنزل والمدرسة عالمين مختلفين يستحيل التوفيق بينهما على ما يبدو[6]. وقد وصل هذا الصراع بين هذين الاتجاهين المتناقضين إلى أكثر التنظيمات الإجتماعية صغراً، وبرز على نحو حاد وكأنه ليس ثمة أرض مشتركة يمكن للخّصوم أن يلتقوا فوقها.

وقد تجلّى التمزّق على نحو عنيف في مجال اللغة، التي شهدت معارك مريرة آنذاك. ففي المجال اللغوي تتلاقى الرؤى المتباينة للتعليم والأدب والثقافة على نحو لا تدرج فيه، بحيث يعكس الصراع المتعلق بمكانتها على نحو أو آخر الجبهات نفسها التي توجد في الصراع الدائر بين الليبراليين القوميين والإسلاميين. وسأقدم على سبيل المثال، موقف المنار من هذا الصراع؛ فالعربية عندها مقدّسة بوصفها اللغة التي نزل بها الوحي حاملاً الرسالة للنبي صلى الله عليه وسلم. وينبغي أن يظل الأسلوب الذي تم

---

1 أحمد أمين، 139.
2 المصدر نفسه، 200.
3 المصدر نفسه، 96 ــ 97، وحول إنشاء هذه المدرسة والصراع بين الخديوي والحكومة، نظراً لأن إنشاء هذه المدرسة يشكل تهديداً للأزهر انظر: Steppat, Schulwesen, 39 – 121, 123, 126 – 127.
4 أسسها علي مبارك وكانت مهمتها التوفيق بين التقاليد الإسلامية والنظريات الغربية التعليمية، انظر: Steppat, Schulwesen 54 – 55، Safran 97 – 98.
5 أحمد أمين 97 ــ 98.
6 نجيب محفوظ بين القصرين 74 ــ 75؛ وطه حسين؛ من أدبنا الحديث 84.

عبره إبلاغ الرسالة للناس، نموذجاً لا يرقى إليه الشك، وأن تقاس العربية المكتوبة عليه[1]. فمنذ بداية الحضارة الإسلامية وعلوم العربية تنتمي إلى العلوم الإسلامية[2]. فهذه اللغة، كما يقرّر رشيد رضا، تحوي بين ثناياها وحدة الإسلام، كما أن الإسلام مطبوع بطرائقها في التعبير. ولو لم يكن لها مثل هذه القداسة الدينية لخضعت، شأنها شأن اللغات الأخرى للتغيرات، ولتمزّق الإسلام إلى طوائف وشيع. كما أنّ العربية ليست ملكاً للعرب، يستطيعون أن يتلاعبوا بها كما يشاؤون، فهي ملك للمسلمين كلهم، ووظيفتها هي خدمة الإسلام[3]. ويخشى ممثلو هذا التيار أن لا يعود القرآن يمثل نموذجاً معيارياً للغة، وأن يتم من خلال التطور بناء نموذج اللغة الأدبية غير خاضعة للنموذج القرآني، وأن يتم إبعاد هذه اللغة إلى الفضاء العلماني[4]. بمعنى أنّ المسألة تدور حول توكيد سيطرة الإسلام على هذا المجال الحيوي.

ويتّصل بهذا الموقف عن كثب موقف الأدباء المحافظين. فالقرآن والأدب العربي القديم هما نموذج اللغة الأدبية المتميّزة عندهم[5]. ولعله يتجاوز قوة طاقاتهم التخيلية الاعتقاد بوجود أشياء لم يعبّر هذا النموذج عنها، أو هي تستحق التعبير عنها، ولهذا الموقف خلفيته التاريخية. فمنذ العصر الإسلامي الوسيط والعربية الفصحى وآدابها وقف على فئة محدودة من الصفوة[6]، تشكلت ثروتها اللغوية عبر مضامين موروثة ومكرّرة، تتم عملية استعادتها دائماً على نحو بالغ التعقيد[7]. فلغة هؤلاء لا تقصد إلى تجسيد الأشياء المحسوسة والتعبير عنها على نحو مفهوم، لأنهم يرون في اللغة وسيلة للتسامي فوق المادي، وللإنتشاء ببلاغتها وإيقاعها، كي يتمكنوا من صدّ الإثارة التي يحملها الجديد[8]. فهذه اللغة ليست وسيلة للاتصال بين الصفوة والجماهير، بقدر ما هي وسيلة لعزل الصفوة عن الناس، وبالتالي فهي وسيلة تحمل معها التمزق الروحي للأمة على نحو جوهري.

وقد وقف ضد هذه الرؤية المصلحون الليبراليون، الذين كان لمثقفي «السياسة» الشباب نصيب الأسد في خوض معركتها. ويجيء طه حسين وهيكل، في هذا المقام، في الطليعة بوصفهم يشكّلون رواد «المدرسة الفرنسية» في الأدب المصري[9]. ويؤيد موقف هؤلاء الفكري، ما لاحظه أحمد أمين في أثناء الحرب العالمية الأولى حول الفروقات بين الليبراليين المصريين الذين درسوا في إنجلترا وفرنسا:

«وإذا كانت الجماعة الأولى تغلب عليها المحافظة والاعتدال، فهذه يغلب عليها التحرّر والثورة على القديم»[10].

وهذا يتجلّى بوضوح في تصوّرهم للغة التي يعارضون بها خصومهم، فاللغة عند هيكل هي، في المقام الأول، وسيلة يستطيع المرء عبرها أن يسيطر على عالمه وأن يخضعه لحكمه؛ ففي عالم يسعى فيه العلم والثقافة، كما يقول، لجعل الإنسان سيّد الكون، لا يعجز المرء عن ابتكار صيغ تعبيرية مكثفة، تسمح له بالتعبير

---

1 Braune, Islamische Orient, 56.
2 Hourani, 33, 261؛ Gibb, Studies, 70.
3 Hourani, 300.
4 Braune, Islamische Orient,58.
5 Gibb, Studies 261.
6 Braune, Islamische Orient, 148.
7 Gibb, Studies 259.
8 Braune, Islamische Orient, 22, 55, 148.
9 يعد عمر الدسوقي 227/2 كلاً من طه حسين وهيكل جزء منها. ويضيف Safran, 143 يحق توفيق الحكيم، وهي تقف على النقيض من المدرسة الإنجليزية التي يمثلها العقاد والمازني. الدسوقي، 227/2؛ Sarfan, 57.
10 أحمد أمين؛ حياتي، 179. وهذا الاقتباس مهم في هذا السياق، لأنه يتكئ على أعضاء «الحزب الديمقراطي» والعاملين في «السفور».

عن أفكاره ومشاعره[1]. فاللغة هي الكساء الخارجي للأدب؛ ولا يجوز أن تكون المسيطرة عليه، تملي عليه أسلوبه بل يتوجب عليها أن تكون خادمة للإنسان الذي يعبر بها عن حوائجه: «كذلك نريد ألا نثقل على روح الأديب، وألا تجمد التقاليد بريشة الفنان وأن تصبح الذاتية الإنسانية حرة متوثبة دائمة الإبداع، دائمة السعي في إبداعها إلى التحكم في كل ما في الكون وجعله بعض متاع الحياة لكل فرد من الناس، متاع أساسه البساطة والصحة»[2].

ونظراً لكون اللغة هي وسيلة الإنسان للسيطرة على العالم، فإنّ عليها أن تكون في خدمته وحده، بمعنى أن يبقى المنتج الأدبي خاضعاً له[3]. فعلى اللغة أن تكون قادرة على التعبير الدقيق عن أفكار الكاتب ومشاعره[4]، حتى يتمكن عبرها أن يعبّر عن شخصيه الذاتية في أعماله الأدبية[5]، وأن تكون على الرغم من ذلك مفهومة، لتكون صلة الوصل بين الجماهير والإبداع الأدبي[6]. وبوصفها كائناً حياً فإنه يتوجب عليها أن يكون لها نصيب من حياة الأشياء كلها، وأن تتطوّر، وأن لا يعيقها عائق عن الأساليب الجديدة[7]. فاللغة هي أداة لتحقيق الذات ووسيلة لخلق وحدة روحية بين أعضاء الأمة.

ويجابه أنصار القديم الواقعين تحت وطأة النموذج المرتبط بالدعاوى التاريخية والدينية، دعاوى العقل المسيطر القادر على خلق أدواته كما يريد. وهذا العقل لا يستطيع أن يلتزم بالمعايير التي قد تحول بينه وبين فهم العالم والسيطرة عليه. لكن هذا لا يعني أنّ هيكل وطه حسين أرادا التفلت من الشرائط التاريخية كلها. فقد ظلا يؤكدان في أثناء الصراع مع الأدباء المحافظين أنهما يقدّران الموروث الأدبي، شريطة أن لا يكون هذا الموروث نموذجاً يُحتذى، ويصل إلى أصغر التفصيلات في العمل الأدبي؛ فالموروث هو بمثابة الأساس للمعالم الكبرى، التي يمكن الاستعانة بها وهما يبنيان إبداعاتهما الذاتية. وقد أكدا أنّ البناء النحوي للعربية ملزم لكليهما، وأنهما ليسا على استعداد أن يكونا من أنصار من يتعاملون مع اللغة على نحو تعسفي وكأنها ملكية خاصّة، الأمر الذي يفضي إلى إلغاء إمكانية التواصل مع الموروث اللغوي واستمراريته[8]. لكنهما يرفضان ما سوى ذلك من دعاوى.

لذا وقف هيكل وطه حسين بقوة ضد الربط بين اللغة والعلوم الدينية[9]. فينبغي على اللغة، كما يرى هيكل، أن تتحرّر من الدعاوى الدينية وأن تكون «بنية مستقلة»[10]، وأن يكون العقل والعلم هما صاحبا القول الفصل في المسائل المتعلقة بالبحث اللغوي[11]. لذا لم يكف هيكل عن القول، بأنّ منع اللغة من التطور، يقود بالضرورة إلى تحجّر العربية وموتها، لتغدو هذه اللغة موضع اهتمام دارسي اللغات وحدهم[12].

1 ثورة، 42 — 45.
2 في أوقات الفراغ، 64، 357؛ طه حسين، حديث الأربعاء 34/3 — 36.
3 في أوقات الفراغ، 225.
4 ثورة 40، 42، 44 — 45، 48.
5 في أوقات الفراغ، 225.
6 ثورة، 6.
7 في أوقات، 371.
8 حول الاعتراف بعلم النحو انظر: السياسة الأسبوعية 1928/4/21، 1927/7/23؛ ثورة، 6؛ في أوقات، 366؛ طه حسين: حديث الأربعاء 34/3 — 36، 109 — 110، أما الذين يدمرون التراث اللغوي عن قصد فهم أغلب الظن، الكتاب المهجريون من أمثال: الريحاني وجبران. انظر في أوقات، 366، وحول الأدب المهجري انظر Braune, Islamische Orient, 145, 214. Gibb, Studies 257 — 58, 261, 263, 269.
9 طه حسين في السياسة الأسبوعية 1927/7/2؛ ضيف 279، 281.
10 السياسة الأسبوعية، 1927/6/25
11 المصدر نفسه 1927/6/25.
12 السياسة الأسبوعية 1928/4/21؛ وفي أوقات، 371.

وقد توجّه هجوم هيكل، على نحو رئيسي، ضد المحافظين من الأدباء. فقد عارض زعمهم القائل بأن الأدب القديم استطاع أن يبدع أشكالاً وأساليب قادرة على أن تعبّر عن كل المسائل[1]، مبيناً أن هذا الزعم يعود إلى اكتفاء هؤلاء بتكرار الأقوال القديمة ومحاكاتها وصبّها في قوالب فنية[2]. ولهذا وصف حالة الأدب في مصر على نحو مملوء بالسخرية فقال:

«إنّ أكثر كتابنا لا يفكّرون، بل هم ينقلون أفكاراً قديمة يضعونها بعضها جنب بعض، ويتعلمونها أغلب الأحيان بالكلمات التي قالها أصحابها. فكلّ ما لهم من الفضل في كتابتها هو اختيار وترتيب هذه الأفكار والألفاظ»[3].

إنّ اللغة التي يستخدمها الكتاب لا تكفي للتعبير عن الموضوعات التي يفكّرون فيها؛ لهذا فهم قادرون على ابتكار أساليب لغوية مناسبة[4]، أما الأدباء المحافظون، فما زالوا يعيشون في الماضي. وقد لام هيكل خصومه من الأدباء، لأنّ الأمر في سجاله معهم لا يتعلّق بالموروث التاريخي[5] بقدر ما يتعلّق بالصراع بين أولئك الذين يمتلكون أفكاراً ليعبروا عنها، وأولئك الذين ليست لديهم أفكار على الإطلاق. وهو ما سماه هيكل ذات مرة[6] بأنه أدب «أجوف كالطبل عال رنينه، خال جوفه»[7]. وقد وصف هيكل بأسلوب تصويري العزلة اللغوية للأدباء المحافظين عن العصر، كونها تتمحور حول أمثلة تعليمية:

«فيظل «الأقدمون» بين جدران قصور الماضي المجيد بحضارته وأدبه معجبين بمخلفاته، ناسجين ثمرات إفهامهم وخيالاتهم على منواله، قانعين بالنظر إلى الحاضر وأعماله وآماله من نوافذ هذه القصور، فرحين بما قد يجدونه فيه من مشابهات لما عندهم، مؤمنين بأن ما لديهم خير وأبقى وبأن ما يرونه من سناء ولألاء ليس إلاّ خلّباً من برق وسراباً من آل. فإذا حَسُن ظنّهم بالحاضر قالوا: إنما هو فروع هذه الجذع، الذي جمعنا حوله وأوجب علينا أن نزيده قوة وصلابة»[8]. وهو يرى أن هذا النوع من الأدب سيفضي إلى تدمير اللغة[9].

وقد بقي الإصلاحيون يشعرون أن موقف أعدائهم يضعفهم، وأنهم أخفقوا في الجهود التي بذلوها من أجل التعبير عن المعارف والأفكار التي اكتسبوها من خلال اتصالهم بالعلوم والآداب في الغرب، جرّاء هذه اللغة، التي صار طابعها الإعراض عن معالجة الأمور الملموسة. وقد وصف هيكل فشل أولئك الذين لا همّ لهم سوى احترام الأفكار والمضامين القديمة بقوله:

«أصبح من اليسير أن يطلع كل مثقف على آثار الفكر والشعور الإنساني في الأمم المختلفة. فقد اتسعت المعارف ورقّت درجات الشعور، وأصبحت ترى بين الميل لشخص ومحبته وبين العطف على شخص والإشفاق عليه، وبين النفور والكراهية وبين الخجل والخوف وبين التردّد والجبن درجات متميّزة في الإحساس تدركها النفس إدراكاً دقيقاً. وتعبّر بعض اللغات عن كل منها تعبيراً يحدّدها لك تمام التحديد: ثم ترى نفسك

1 في أوقات، 371.
2 ثورة، 47.
3 في أوقات.
4 السياسة الأسبوعية 1927/25؛ ثورة 46 ـ 48؛ في أوقات 25، 353.
5 في أوقات، 366 ـ 368.
6 المصدر نفسه 355 ـ 356.
7 في أوقات 225 ـ 226، 366 ـ 368.
8 المصدر نفسه، 370.
9 المصدر نفسه، 371.

مطالباً بأداء ذلك في اللغة التي تكتب بها وهي اللغة العربية. فتشعر بالعجز وترى بعد طول الجهد وكثرة الكلام أنك قلت شيئاً عادياً، وأن أحسن ما في نفسك بقي مختفياً»[1]. وهذا ما يحدث، تماماً، للمترجمين الذين ينقلون العلوم والآداب الغربية ولا يستطيعون إيجاد المصطلح المناسب «بل لا يجدون جملة مركبة تفيد بالدقة المعنى الذي يقصدون إلى تصوير»[2]. ويتساءل هيكل، وهو يشعر بخيبة الأمل، عن الأسباب التي تجعلنا ندوّن كتاباتنا الذاتية بلغة أجنبية، نصنف فيها أحسن أفكارنا، وأكثرها خصوصية، لنقوم بعد ذلك بترجمتها»[3]. ثم يجيب: إن السبب يرجع إلى «خلوّ مصر إلى وقتنا الحاضر من بيئة علمية وأدبية»[4].

ولكن كيف يمكن لمثل هذه البيئة أن توجد، إذا كانت اللغة عاجزة، تراوح مكانها وتدور حول الدائرة ذاتها. يعلن هيكل الجهاد من أجل مواجهة اللغة المتحجّرة»[5].

ولكن كيف يمكن أن يبدأ الجهاد هذا، إذا كان إضعاف الإصلاحيين من خلال هذه اللغة، هو ثمرة التمزّق الروحي للأمة، الذي يبدو في عدم التسامح إزاء النماذج التعليمية المختلفة السائدة»[6]. إنّ المهمّة الأولى تظلّ تكمن في إزالة الفروقات في النماذج التعليمية، وتوكيد الوحدة العقلية للأمة.

---

1 ثورة 48، وانظر Gibb, Studies 247.
2 ثورة، ص 48.
3 السياسة الأسبوعية 1928/4/14.
4 المصدر نفسه 1928/4/14.
5 ثورة 41، 44، 49، وطه حسين: حديث الأربعاء 23/3 ـ 24، 28 ـ 36، 122 ـ 130.
6 في أوقات، 370.

الفصل السادس
القومية الثقافية وأوروبا

العلوم الأوروبية والموروث القومي

إنّ الوسيلة التي يمكن عبرها تحقيق التصالح بين مختلف النماذج والمثل التربوية، وتتحقق الوحدة العقلية عبرها هي: النقد الأدبي.

وثمة منهجان نقديان، يجمع النقاد حولهما، كما يرى هيكل هما: النقد الذاتي والموضوعي[1].

أما النقد الذاتي فيتخذ من ذائقة الناقد مقياساً للحكم على الأعمال الفنية[2]، الأمر الذي يقود بالضرورة إلى عدم العدالة في تقييمه لتلك الأعمال التي تتوزّع في العادة على مدارس مختلفة؛ لأن الناقد يحكم لصالح الأعمال التي تتّفق مع تصوراته الذاتية[3]. وإذا كان النقد الذاتي في أوروبا، على الرغم من ذلك، يجيء بنتائج موضوعية في بعض الأحيان، فإن ذلك يرجع إلى وجود ثقافة موحدة، مشتركة، يسهل معها إعادة الاتجاهات الفنية المتعدّدة إلى جذورها المشتركة، ومن بين تلك الاتجاهات النقد الذاتي[4]. ولأن هذا النقد قادر على المشاركة في ذلك كله، فإنه يمكن أن يغدو نقداً موضوعياً[5].

ليس ثمّة في الشرق ثقافة مشتركة[6]. فكلّ طائفة تتكئ على موروثها الخاص بها[7]؛ «بل إنّ تفشّي الجهل في سواد الأمم الشرقية، وما يترتّب على الجهل من ثورة نيران التعصّب يجعل كلّ سعي للتقريب بين هذه الفئات يحاط من الريب والشكوك، بما يجعل فشله محتوماً أو في حكم المحتوم»[8].

وفي مجتمع كهذا يغدو النقد الموضوعي، كما يرى هيكل، عقيماً مفرّغاً من مضمونه[9]، فهو لا يصدر عن أي مرتكز علمي، بقدر ما هو إلى الفن القصصي أقرب[10]؛ لذا يغدو هذا اللون من النقد، في الواقع المصري المشخّص، أداة للمزيد من الانقسامات والتباينات بين فئات المجتمع التي تتجاوز دون أن تربط بينها روابط[11].

ويقف على النقيض من النقد الذاتي، النقد الموضوعي[12]، كما بيّنه تين Taine[13]. فهذا اللون من النقد يستغني عن المقياس غير المأمون للذائقة، لأنه يعي أنّ الفن لا يصّور مملكة معزولة للحرية أو الجبر على المستوى الإنساني[14]. إنّ من الواضح أن هيكل يقتفي خطوات معلمه تين، ويبيّن أنّ الفن هو على الدوام تعبير عن ميول محدّدة لبيئة ما[15].

---

1 في أوقات الفراغ، ص 13.
2 المصدر نفسه، 13.
3 المصدر نفسه، 13 – 14.
4 المصدر نفسه، 17 – 18.
5 المصدر نفسه، 19.
6 في أوقات الفراغ، 20.
7 المصدر نفسه، 21.
8 المصدر نفسه، 21.
9 المصدر نفسه، 20.
10 المصدر نفسه، 17.
11 المصدر نفسه، 22.
12 تراجم مصرية وغربية، 247 – 248.
13 في أوقات الفراغ 13.
14 تراجم، 248.
15 في أوقات الفراغ، 15، تراجم، 248، السياسة الأسبوعية: 1927/6/25.

وقد لخّص تين في مقالة من مقالاته حول سانت بوف موقفه النقدي على النحو التالي: «... يمثّل سانت بوف مكتشفاً في هذا المجال، فقد تميّز بمشروعاته في التاريخ الطبيعي، ورأى أنّ ثمة سلسلة من الدوائر المتتالية في تشكيل الفرد والتي تحتاج إلى فهم، أولاها رابطة الدم، ثم التعليم الأوّلي الذي تلقاه، ثم مجموعة الناس ذوي الأهمية الذين التقى بهم، والنوع الأدبي الذي ينتمي إليه. ثم تأتي دراسة الشخصية، وترافقها دراسة الإنسان نفسه، وهذا التحليل النباتي الطابع المعتمد على الفرد نفسه هو السبيل للتوفيق بين العلوم على نحو إيجابي»[1].

ويتبدّى أنّ هيكل قد قام بترجمة هذه السطور ترجمة حرّة، يوم وضّح منهجه وهو يتحدث عن قاسم أمين:

«لهذا نرى للوصول إلى تفهّم أسلوب قاسم أمين وأفكاره أن نحلّل حال الوسط الذي عاش فيه والأوساط الأخرى التي أثرت عليه في حياته، ثم نبحث من بعد ذلك حاله النفسية الخاصة به. فإذا تهيّأ لنا من ذلك ما أردنا كان لنا أن نحلّله ككاتب وأن ننظر في كتبه من جهة أسلوبها ومن جهة الأفكار التي وضعت فيها. حينذاك يكون قاسم قد ظهر لنا ككاتب ومفكر ظهوراً تاماً ونكون في حل من الحكم على قيمة كتبه ...»[2].

إنّ تنحية كل الميول الذاتية، كما يرى هيكل، يوجب أن يقوم النقد الموضوعي بتقييم الأعمال الفنيّة في ضوء مدى إخفاق الفنان في تحقيق الأهداف، التي يُعبِّر عنها اتجاهه الفني، الأمر الذي يتطلّب مقارنة العمل الفني بالأعمال الأخرى ذات المنظور المشابه[3]. كما يتوجب على هذا النقد أن يعي عبر دراسته للبيئة، لماذا وضعت هذه المدارس تلك الأهداف نصب عينيها[4]. وحيث يشير كل شيء إلى وجود التمزق، يكون «النقد الصالح» هو الوسيلة الوحيدة للوحدة الثقافية. فـ «النقد الصالح» في هذا الموقف هو النقد الموضوعي البحت، هو النقد الذي يستطيع أن يسيغ كل ثقافة لذاتها وأن يردها إلى أصولها، وأن يبيّن ما في الآثار الفنيّة لكل مثقف من أوجه الجمال والقبح والحسن والسوء بالقياس إلى الثقافة التي صدر عنها، وأن يبيّن كذلك أوجه الاشتراك الصالحة بين هذا الأثر وبين ما سواه من آثار غير هذه الثقافة، وأن يجعل من أوجه الاشتراك هذه وسيلة لترسم المستقبل. فإذا أمكن أن يكون هذا النقد وأن يتجه إلى ناحية الكمال، لينال منه أكبر حظّ ممكن، كان الأمل في تقارب هذه الثقافات في أناة ومن غير احتكاك»[5].

وهنا يتجلّى عنصر جديد؛ فقد أدخل هيكل مصطلح التخطيط في الصراع حول الثقافة، ليقوم بالتالي بإحداث قطع مع مفهوم تين «النباتي». وقد بقي هيكل يستقي صوره، طالما بقي الأمر يدور حول الثقافة الأوروبية، والثقافة العربية ـ الإسلامية، ومن المجال البيولوجي ومن اللاشعوري والغرائزي. فالأدب والثقافة

1 Taine Derniers, Essais, 97.
2 في أوقات، 103.
3 المصدر نفسه، 16.
4 في أوقات، 22؛ تراجم: 248؛ السياسة الأسبوعية: 1927/6/25.
5 في أوقات، 22.

هي نباتات[1]، وأشجار ذات جذور عميقة، وثمار ملونة[2]. وهي تضرب جذورها في الأعماق[3]، وليس بوسع المرء أن يزرع كيفما يشاء في أرض لا يستطيع أن يتعهدها بالإصلاح[4].

أما إذا كان الأمر يدور حول ثقافة جديدة، تحتاج إلى «وضع القواعد»[5]، فإن هيكل يستقي صوره من مجال التخطيط الواعي لفن العمارة؛ حيث يتحوّل الناقد من بستاني إلى مهندس معماري. وهذا يشبه، فيما يقول هيكل، رجلاً يذهب إلى أرض يراد تشييد بناء عليها ـ وهو ما يعادل الثقافة القومية» ـ من مواد كثيرة بعضها حاضر وبعضها غائب، وهو مكلّف في الاختيار بين الصالح من المواد الحاضرة وبين ما يجب إحضاره ليكون البناء متيناً، قوياً، ملائماً للذين يتخذونه مقاماً وسكناً»[6].

ويتضح من الاقتباسات السابقة، أن النقد الموضوعي ليس نقداً سكونياً. فقد يتولّى هذا النقد مهمّة إقصاء الحيرة الذاتية والأحكام الخاطئة، ويكون له دور توجيهي[7]، وبخاصة أنه واثق من كونه يمتلك الأدوات العلمية اللازمة في صور فلسفة تين[8].

لكن وعي الناقد ليس موجّهاً للمستقبل فحسب، لأن المستقبل يستطيع أن يؤكد هوية الذي قام بإرساء بناء الثقافة القومية على أساس الإدراك العلمي للتاريخ[9]. لذا فإنّ وظيفة النقد الموضوعي هي البحث عن طريق الوسائل التي يضعها العالم طوع إشارة الناقد، في الماضي القومي، وتحريره من التشويه الإيجابي أو السلبي، كي يكون قادراً على إبراز السمات الجوهرية القارّة للأمة في مرآة الماضي[10].

تعكس الطريقة التي صاغ فيها هيكل، مجدّداً، هذه الوظيفة وتأثير آراء تين النقدية فيه[11]. فهو يرى، أنّ على الناقد أن يردّ هذا العمل إلى نظائره وأشباهه، فإن لم يكن لهذه النظائر والأشباه مثل في الحاضر، رأى مثلها في الماضي. بعدها يستطيع الناقد أن يتأكد إذا كان العمل الأدبي، موضوع المقارنة، ينتمي إلى الماضي ويتعلق «بشهوات الناس التي تبدو زمناً ثم تخبو»[12]، أو هو من «نوع أقوى حياة وأحرى بالبقاء بل بالخلود»[13].

وليس ثمة أدنى شك أنّ الأعمال الأدبية المرشّحة للبقاء، في نظر هيكل، هي الأعمال القادرة على تمثيل السمات الجوهرية القارّة للشخصية القومية. فدراسة الأدب القومي والرجال العظام للأمة؛ يتغيّا في نظر

---

1 المصدر نفسه، 20، 22.
2 المصدر نفسه، 17 ــ 19.
3 في أوقات ، 19 ــ 29.
4 المصدر نفسه، 26.
5 السياسة الأسبوعية 1927/4/9، 1928/1/7.
6 في أوقات، 23 ــ 24. ثمة أمثلة أخرى يناقش فيها هيكل الحضارة القديمة مستخدماً مصطلحات فن العمارة. فقد تحدث في السياسة الأسبوعية 1927/4/19 عن «أطلال الماضي». وعن «قصور الماضي» في أوقات، 370، وقد توجب عليه، في المثال الأول، أن يصنع انطلاقاً من صورة أحد مباني الحضارة الجديدة، لوناً من النقيض يحافظ على وحدة الصورة. أما في المثال الثاني، فيتجلى خلف البعد المعماري رمز نباتي يدمّر وحدة الصورة. ومن جهة أخرى ثمة أمثلة أخرى تظهر الثقافة القومية فيها في صور بيولوجية: كالفلاحة والزراعة، ثورة 149 ــ 150، لكنّ هذه الرموز تعود إلى زمن لم تكن الحضارة القديمة والجديدة، في تفكير هيكل، في علاقة متناقضة. لكنّ هناك، في الواقع، عنصراً واعياً ومخططا يتمثّل في المقارنة بين: المناهج العلمية في الكتابة التاريخية الغربية وطرق استصلاح الأراضي الزراعية، التي يتوجب على المرء أن يطبّقها على الأشياء التي تغيّرت والتي تحتاج إلى تغيير mutatis mutandis في حقل اختصاصه.
7 في أوقات 97 ــ 98.
8 المصدر نفسه، 17، 96، 101، تراجم: 247 ــ 248، السياسة الأسبوعية: 1927/6/25.
9 في أوقات، 97 ــ 98.
10 السياسة الأسبوعية 1927/4/9.
11 Taine Philosophie II 241 – 44.254.
12 في أوقات، 16.
13 المصدر نفسه، 16.

هيكل العثور على السمات التي تحدّد الشخصية القومية للأمة، لتنسجم، أنشطتها ومؤسساتها بالتالي، مع شخصيتها تلك، ولا تقوم ببذل جهود ضائعة يمكن الحكم عليها بالفشل في ضوء تلك السمات والخصائص. فإدراك الشخصية القومية هو الشرط المسبق لكل برنامج إصلاحي يصبو للنجاح[1]. فهذه الشخصية القومية التي تتجلّى في الأدب[2]، والفن[3]، والتقاليد والعادات[4]، قادرة على تخطّي تحوّلات التاريخ جميعها، ويمكن رؤيتها بصرف النظر عن تمظهراتها كلها[5].

إنّ التاريخ في منظومة تين هو نتاج العرق والبيئة والعصر. وللبيئة الطبيعية، في تفسير هيكل لتلك المنظومة مكانة مركزية. وهو يبدو على حق عندما يقرّر أن هذه البيئة الطبيعية لم تتغيّر على نحو جوهري على الرغم من توالي القرون[6]، ليقرّر، في ضوء ذلك، أنّه على الرغم من اختلاط الأعراق الواسع الذي جرى في مصر على امتداد تاريخها، فإنّ شخصية مصر لم تتغيّر[7].

يستنتج هيكل من هاتين المقدمتين أنّه لم تبرز، على امتداد التاريخ المصري سوى شخصية قومية واحدة. ولم يحصل، على الإطلاق، ما تزعمه الكتابات التاريخية الأوروبية الزائفة من أنّ التأثيرات الأجنبية استطاعت إخفاء ذلك الروح القومي كليّة[8]. وبقي هيكل، على الدوام، يتصدى للمحاولة التي تزعم أنّ الثقافات الأجنبية والسيطرة الخارجية استطاعت أن تطفئ ذلك الروح: «وكذلك كانت دورات التاريخ في مصر دائماً. فمن خضع لحكم الطبيعة المصرية القويّة في تمثّلها، ومن ينزل ربوعها، كان له أن يطمع في نعيمها وأن يستريح إلى خيرها ورخائها. ومن حاول محاربة هذه الطبيعة المصرية، كانت عليه حرباً عواناً»[9]. فقوة الشخصية القومية المصرية تتجلّى على الدوام في التاريخ المصري[10].

الموروث الفرعوني

ثمّة عصور، كما في تعاليم تين، تُحدِثُ من خلال ما فيها من صراعات تأثيراً يمنع فاعلية العوامل الثلاثة التي تحدّد سير التاريخ في لحظات تفتّحه، وهناك عصور أخرى تمنح القوّة للروح القومي كي يتحرّر من ضيق اللحظة الحاضرة ويحقق ذاته[11]. وفي التاريخ المصري حقبة استطاعت هذه الروح أن تحقق فيها ذاتها وهي: الحقبة الفرعونية. وفي تلك الحقبة يتعرّف هيكل الموروث القومي الذي كان على مصر الحديثة أن ترثه. وقد كتب هيكل يقول: بين مصر الحديثة ومصر القديمة اتصال نفسي وثيق ينساه كثيرون، فيحسبون أنّ ما طرأ على مصر منذ عصور الفراعنة من تطورات في نظم الحكم، وفي العقائد الدينية وفي اللغة وفي غير ذلك من مقومات حياة الأمم، قد فصل بين هذه الأمة الحاضرة وبين الأمة المصرية القديمة

1 في أوقات، 96 – 99، 234 – 236.
2 المصدر نفسه، 98 – 102، 234 – 236.
3 ثورة، 134 – 136، السياسة الأسبوعية 1926/11/27، و1927/12/17.
4 في أوقات، 104 – 110.
5 المصدر نفسه، ص 104 – 110، تراجم، 15، السياسة الأسبوعية 1926/11/17، 1927/12/27.
6 في أوقات، 104 – 110.
7 في أوقات، 109، السياسة الأسبوعية 1926/11/27، 1927/12/17.
8 تراجم 15.
9 المصدر نفسه، 15.
10 المصدر نفسه، 12 – 16.
11 Taine Historcie XXX.

فصلاً حاسماً، جعلنا إلى العرب أو إلى الرومان أقرب منا إلى أولئك الذين عمروا وادي النيل في ألوف السنوات التي سبقت المسيحية»[1].

هذه الاعتراضات عند هيكل غير صحيحة؛ لأن الصلة مع الأسلاف لم تنقطع على الرغم من أشكال الحكم المختلفة والأديان المتعددة التي نشأت: «فهذا الدم الذي كان يجري في عروقهم، يجري في عروقك، وهذه الانفعالات النفسية التي كانت تدفعهم في حياتهم هي التي تدفعك في حياتك. وأنت محكوم عليك، طائعاً أو كارهاً، أن تخضع بحكم قانون الوراثة، لما أورثوك إياه»[2].

لكن هيكل لم يكن وحيداً في التفاته إلى الفراعنة. فقد سبق لمعلمه أحمد لطفي السيد أن أشار باعتزاز إلى عظمة الحضارة المصرية[3]، والموروث الفرعوني، بوصفه عنصراً خالداً في تاريخ مصر[4]. وقد أسهم شوقي وحافظ في الإشادة بعظمة مصر الفرعونية[5]. أما الليبراليون، على اختلاف أطيافهم، فقد أعجبوا بالتراث الفرعوني، ابتداء من العقاد الوفدي، رأس «المدرسة الإنجليزية»[6]، مروراً بهيكل، وانتهاء بتوفيق الحكيم[7]، صاحب «عودة الروح»[8]. وإذا كان طه حسين قد انتقد التغني بمصر القديمة، على نحو ينطوي على شيء من الازدراء:

«وإلاّ فما مفاخرتنا بالعرب؟ وما مفاخرتنا بالفراعنة. وما مفاخرتنا بآثار العرب والفراعنة؟ [إنها] ضرب من الغرور، نخفي به ما نحن فيه من جهل وانحطاط وضعف»[9]. فإنه قد سخط على سلامة موسى الذي شك في استمرارية التاريخ المصري ووحدته الداخلية منذ عصر الفراعنة إلى العصر الحديث[10]، وقد ظل طه حسين من القلائل، حتى نهاية الحقبة الممتدة إلى الثلاثينيات، الذين يشيرون إلى تراث الفراعنة، ويحتجّون به[11].

وقد مجّد هيكل تراث الفراعنة بالحماسة نفسها التي سيمجّد فيها شخصية الرسول العربي محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ مشيراً إلى سيطرة مصر السياسية على العالم القديم[12]. وقد ظل هيكل، الذي كان يسخر من تقديم المؤرخين المسلمين للعرب على نحو مثالي[13]، يُنحّي جانباً أثناء هذا التمجيد، قدراته النقدية. فالحضارة الفرعونية، كما يرى، لم تدنسها الماديّات[14]، وظلّت فلسفتها روحية خالصة[15]. لذا بقي هيكل يشير، دون كلل ولا ملل، إلى تفوق الحضارة المصرية ـ الفرعونية على الحضارات اللاحقة[16]،

---

1 السياسة الأسبوعية، 1926/11/27، 1927/12/17.
2 المصدر نفسه، 1926/11/27؛ تراجم 8.
3 احمد امين، 95.
4 Safran, 95.
5 دسوقي، 239/2؛ Safran, 59.
6 Safran, 144, GAL III 142.
7 الحكيم، عودة الروح 26/2، 32، 46، 54، 55، 59 ـ 60، 62؛ شمس، 59، 68.
8 هذا هو عنوان رواية الحكيم الشهيرة.
9 طه حسين 62/2.
10 طه حسين 98/3.
11 Taha Husain, Future، 20 24.
12 السياسة الأسبوعية 1927/12/17؛ تراجم: 110.
13 في أوقات 217 ـ 218، 228 ـ 229، 230 ـ 231.
14 المصدر نفسه، 266.
15 تراجم 13.
16 في أوقات 256 ـ 257، 269 ـ 270.

فلا يمجّد الحضارات الرومانية واليونانية، فيما يقول، إلا من لم يتح له أن يطلع على تراث الفراعنة، التي تتصاغر الآثار الأخرى إلى جانبها[1]. وقد صرّح أمام معبد الكرنك والحماسة تملأ عطفيه: «أطلال طيبة الأزلية الباقية. قدس أقداس مصر القديمة، عظمة الماضي ومجد التاريخ. المدينة البائدة الخالدة. الإنسانية في كمالها الأسمى. آثار أجدادنا العظام. آثار المصريين الذين حكموا وسادوا. حكموا بالعقل والعلم، وسادوا بالمحبة والحِلْم»[2].

إنّ كثيراً من الليبراليين من معاصري هيكل، لا يقلّون حماسة عنه نحو الموروث الفرعوني. لكن واحداً منهم لم يتحدث مثله بصراحة فيعلل أهمية هذا الموروث لمصر الحديثة، أو يفتّش عن جذوره في عصور الفراعنة. وهو يتحدث عن الإعجاب الذي انتشر في طول مصر وعرضها بعد اكتشاف قبر توت غنخ أمون قائلاً:

«فكلنا صفق طرباً لاستكشاف آثار توت غنخ أمون، وكلنا ملأ ماضغيه فخراً بمدنية هذه الأسرة الثامنة عشرة الفرعونية على ما بيننا وبينها من آلاف السنين. وكلنا حدثته نفسه: إذا كان أجدادنا قد تسنّموا هذه الذروة السامية من ذرى المدنية فلم لا نتسنّمها نحن كما تسنموها؟ ولم يك منشأ هذا الطرب ما لهذه الآثار النفسية من قيمة لذاتها ... بل كان منشؤها في غور النفس وأبعد أعماقها؛ واعتقادها القدرة على ملك الحياة بعد يأس من هذه القدرة. أرأيت إلى الفقير البائس الذي لا يعتز من آبائه بجاه ولا مال، كيف يجاهد الحياة وتجاهده ولا أمل له إلا في الحظ الحسن. ثم أرأيت إلى المعتزّ بجاه بيته وماله كيف ينظر إلى غدر القدر باسماً وهو دائماً يؤمن بأن له آخر الأمر الغلب. هذه العواطف هي التي تحرك الأمم بقوة مضاعفة ملايين المرات، أكثر مما تحرك الأفراد»[3].

إنّ تأمّل التاريخ يغدو أمراً ذا مغزى، إذا كان يفضي إلى الثقة بالذات وإلى الأمان. لهذا فإن كتّاب التاريخ القومي يضعون نصب أعينهم الإشارة إلى عظم شأن مستوى أمتهم. وإذا كانت الشخصية القومية الثقافية قد قادت يوماً، في إحدى تحققاتها التاريخية إلى نوع من القوة، فإنّ ثبات تلك الشخصية يمنح الوعد بمستقبل مملوء بالقوّة. لذا يتبدّى الحاضر الكريه مرحلة انتقالية بين مرحلتين من المراحل الرائعة لتحقيق الذات. فاللقاء مع الموروث الفرعوني، كما يقول هيكل، «يكفيني فخراً بالماضي ولوعة للحاضر وأملاً للمستقبل»[4]. ويتولّد عن هذا المفهوم التاريخي بالضرورة إحساس رسالي، فالمستقبل لا ينبثق من خلال تحليل الحاضر، بل عبر الاستناد إلى الماضي، والتضرّع ثلاث مرات فوق أضرحة الأجداد: فالتقدم في العصر الحاضر، قياساً إلى ما فعله الفراعنة»، «لم يبلغ بعد مدنيتّهم، وهو لن يبلغها إلاّ أن تكون مصر على رأس العالم، وإلاّ أن تكون أم المدنية، وإلاّ إن تبلغ هي الغاية التي تطمح إليها الإنسانية، والإنسانية لم تصلها. وهي لن تصلها حتى تمسك مصر زمام القيادة. فتتولى السير بالعالم في سبيل الرقي والسعادة. كلا! لم تكن مصر القديمة مهد المدنيّة بل كانت قمتها وغايتها! (...) أما آثار العقل الناضج، آثار المدنية الصحيحة، آثار

1 في أوقات، 267.
2 المصدر نفسه، 268 – 269.
3 ثورة، 137 – 138.
4 في أوقات، 273.

الرقيّ الإنساني الصاعد بالروح إلى ملكوت الملائكة، فذلك لم تبلغه الإنسانية ولن تبلغه، حتى تكون مصر في الطليعة، وحتى يدين الناس لها بالسبق والقيادة إلى غاية الكمال»[1].

وعلى الأدب القومي المعاصر أن يضع في الذاكرة مسألة الربط بين مصر والعصر الفرعوني، كي يتمكن من خلال هذا الربط إعادة بعث الجذور المشتركة للوحدة العقلية للأمة وتوكيد مسألة التقدّم، في أثناء سعيه لإبراز عناصر الحياة الإجتماعية والثقافية المعاصرة التي تتجلّى فيها وحدة الأمة العقلية على مرّ العصور. أما بخصوص الوحدة المفترضة القائمة على الدم والبيئة الطبيعية، فلم يكن لدى هيكل الكثير ليتحدث عنه في هذا المجال. صحيح أنه يلحّ على دراسة الأدب، و«التصوّرات الدينية والطقوس الاحتفالية الخاصة بالشعائر الدينية»[2]، لكنّ معلومات هيكل عن الأدب كانت محدودة، كما جاء حديثه عن التصوّرات الدينية، شبيهاً بحديثه عن الفن من حيث التعميم، وهو يسعى إلى إعادة بناء الروح القومية. لذا كان هيكل مضطراً للتوقف عند العادات والتقاليد[3]، وهي التي عدّ الدسوقي بعضها، بعد ذلك، جزءاً من تقاليد العرب في جاهليتّهم[4].

وفي الوقت نفسه، فقد كان بإمكان هيكل أن يتحدّث عن الروح القومي حديثاً عاماً يمكن أن يصلح عنواناً للكلام في مسائل شتّى، فالشخصية المصرية، كما يرى، مطبوعة على التكيّف مع الهدوء والسكون وحركة الطبيعية الرتيبة الخالدة في مصر[5]. ومثلما هي هذه الطبيعة بسيطة وغير معقّدة وصلبة تجيء طبيعة المصري تماماً، مثلما تظهر في الفن القومي. فالمصري يمتلك قوّة معبّرة ولا يهتم بغير المسائل الجوهرية، ويخجل من الانغماس في التفصيلات الصغيرة وزخارفها التي تصرفه عن الجوهريات[6]. وهو يتعامل مع التغييرات التي تصيب حياته، مثلما اعتاد المصريون أن يتعاملوا مع تلك التغييرات في دورات حياتهم الرتيبة الخالدة بالشك وسوء الظن، ويستجيب للأفكار الجديدة في ضوء عادات أجداده وتقاليدهم[7]. وهذا الموقف يقوده، من جهة، إلى عدم الاهتمام بالصراعات السياسية[8] التي تضرّ بالانسجام القائم، مثلما يقوده، من جهة أخرى، إلى التأمل الدائم في مسائل الحياة والموت[9]. غير أن المصري لا يكتفي بالتوقف عند الموت والحياة[10]. فقد كانت فلسفة الفراعنة عابقة بالحب الكبير للحياة وجوهر المصري مطبوع على التوق المضني لجمال العالم[11]. لذا بقيت السعادة بمتع الحياة واحدة من عناصر محدّدة للدين الفرعوني[12]، الذي لعبت فيه فكرة الخّصب والإنتاج دوراً خاصاً[13].

1 المصدر نفسه، 266.
2 السياسة الأسبوعية، 1926/11/27، 1927/12/17.
3 السياسة الأسبوعية، 1926/11/27، 1927/12/17، ثورة 134 — 136، وانظر: Goldzieger. Muh. St. II 336 — 343.
4 الدسوقي، 236/2، وانظر: Goldzieger. Muh. St. I 244.
5 في أوقات، 109.
6 السياسة الأسبوعية 1928/12/17، 1927/12/24.
7 في أوقات، 109 — 110.
8 المصدر نفسه، 110.
9 ثورة، 196 — 197، هذا التحديد للشخصية القومية يتماهى من خلال تركيزه على العدالة الأخروية مع تحت شمس الفكر لتوفيق الحكيم 59 — 60 وقد شاع هذا الأمر في هذه الحقبة لدرجة أن المجّدد سلامة موسى قد نبه إلى أن كثرة حديث مصر عن الموت وتفكيرها فيه، جعلها تموت من ألفي سنة. انظر طه حسين حديث 98/3.
10 ثورة، 149.
11 المصدر نفسه، 154.
12 المصدر نفسه، 173 — 174.
13 المصدر نفسه، 175.

وقد كان هيكل نفسه يعي أن هذه الأقوال لا تكفي. وفي أثناء الإشارة إلى كون هذه المهمّة أكثر تعقيداً من أن ينهض بها فرد، ظل هيكل يستنهض همم العلماء مراراً وتكراراً، للعكوف على هذه المهمّة القومية البالغة الأهمية، المتمثلة في التركيز على الماضي القومي لمصر[1]. وقد علّق، وهو يشعر بالفرح، على صور لمجموعة من الفنانين المصريين الذين استطاعوا أن يسيروا، كما يرى، على الطريق الصحيح، بقوله:

«إن قومية الفن تمثل الخطوة الأولى. وقد شرع الفن المصري يمشيها»[2]. لكنه ظل يرى أن هذا الفن يشكو من العيوب، وهو يعيد ذلك إلى عمليات استلهام خاطئة، وإلى النقض المعرفي. وهنا يرى هيكل إنّ «الإمساك بتجليات جمال الطبيعة» هو الذي يشكل «الخطوة الأولى في الطريق إلى الفن القومي»[3]، ليضيف بعدها: «تتمثّل الخطوة الثانية على الطريق في «حثّ الخطى للإمساك بالموقف الروحي للإنسان المصري»[4]. أما الخطوة الثالثة فيصفها هيكل بقوله: «إنّه يتوجّب على من يريد السير في هذا الاتجاه أن يستلهم الأساطير الفرعونية والتاريخ المصري»[5].

بمعنى أنّه يأتي بعد تصوير البيئة الطبيعية وعرض الخّصائص العرقية للشخصية عملية الاستلهام التي تتولّد من خلالها نتاجات تتضافر في زمن معين، لتشهد الشخصية القومية فيها أسمى درجات التعبير عن ذاتها. وللوصول إلى الهدف الأسمى المتمثل في عرض صيغ هذا اللون من التعبير في التاريخ والأسطورة، فإن الفن ينبغي أن يتجه ليغدو في خدمة التاريخ. وفي مثل هذا العمل المشترك للفن والعلم يمكن للثقافة القومية أن تتفتح.

علم أوروبا ضمان للمستقبل

إنّ هذا التصوّر للثقافة القومية قد أدى إلى نقد «المنار» العنيف لها، وقد صاغت «المنار» هجومها على ممثلي التيار الليبرالي القومي على النحو التالي:

«وإذا كان هؤلاء الملاحدة من المصريين يدعون إلى الوطنية بالمعنى الإجتماعي العصري ... حتى إنهم ليعدّون المسلم فيها وهي إسلامية ويعدون العربي فيها وهي عربية، (...) يعدونهما من الأجانب الذين لا تجمعهم بالمصري وشيجة، ولا يمتدون إليه بوسيلة، فالشريف الحجازي أو السوري أو الوثني أو الصيني أو المنشوري عندهم سواء، ولكن يمتاز عليهما لابس البرنيطة الإفرنجي»[6].

لكن الهجوم على هذه الشاكلة غير منصف. فقد سبق لهيكل أن أشار مراراً وتكراراً، أنّه يقف إلى جانب عناصر الثقافة القومية، ثقافة شرقية واسعة، يشكل الإسلام طابعها[7]. لكن هيكل لم يُخف أنّ هذه الثقافة لا تستطيع الظهور إلا من خلال انصهار الثقافات القومية الحيّة[8]. على أنه يمكننا القول بثقة أنه لم يكن

1 السياسة الأسبوعية 1926/11/27، 1927/4/9، 1927/12/17، 1928/1/7؛ تراجم، 7؛ في أوقات، 360.
2 السياسة الأسبوعية 1928/1/17.
3 المصدر نفسه، 1928/1/7.
4 المصدر نفسه1928/1/7.
5 المصدر نفسه1928/1/7.
6 المنار 119/27، وانظر 120/27 ـ 121، 623 وانظر 115/24 ـ 117.
7 السياسة الأسبوعية 1927/11/19، وفي أوقات، 363، 388 ـ 389.
8 في أوقات 363 ـ 364.

للتصوّر المتعلّق بثقافة شرقية عامة دور مركزي في تفكير هيكل حتى تلك اللحظة[1].

إنّ انتقاد «المنار» لهيكل ينطوي على قدر من الصحّة، فقد كان هيكل آنذاك وثيق الصلة بالثقافة الأوروبية، قياساً إلى صلته بالثقافة الإسلامية. وهذا ما يتضح تماماً في علاقة هيكل بالإسلام، الذي يلعب دوراً هامشياً قياساً إلى الدور الذي تقوم به الروح القومية المصرية. فالإسلام ـ شأنه شأن المسيحية ـ هو واحد من أشكال متعدّدة، استطاعت هذه الروح في مراحل تاريخية شتى أن تظهر خلالها[2]. وقد صرّح هيكل بوضوح تام أنّ الأديان واللغات وأنماط الحكم لم تستطع أن تكسر وحدة الروح القومي[3].

وقد أظهر هيكل هذا الموقف المتحفظ من الإسلام في النصائح التي أسداها إلى الفنانين الذين نصحهم «باستيحاء أساطير الزمن الذهبي» في التاريخ المصري[4]. فالتعدد القومي سابق على التوحيد الإسلامي، هذا التعدد الذي يراه ضرورة لاستيعاب الروح القومي[5].

ومثلما كان متحفظاً في موقفه من الإسلام، كان هيكل متحفظاً إزاء التراث العربي. فقد كان يعد العرب متطفلين وغزاة، ويضعهم على قدم المساواة مع الأوروبيين. لهذا يقول حول عرض التاريخ المصري من خلال المؤرخين الأجانب:

«فأمّا ما بعد ذلك من عصور فقد شوهه الساسة الأجانب لمآربهم الخاصة منذ القدم: شوهّه العرب الذين خلفوا الرومان في مصر، كما شوهه نابليون»[6]. وفي أثناء رفضه للتأثيرات العربية والأوروبية ـ على حد سواء يشكو هيكل من الجامعة المصرية قائلاً: «وإنك لتدهش حين ترى جامعتنا المصرية تلقى فيها دروس الأدب القديم والحديث للأوروبيين والعرب ثم لا يلقى فيها درس واحد عن الأدب المصري القديم والحديث»[7].

ويبدو هذا الموقف المتحفظ من خلال حديثه المفصل عن نقص الثقافة لدى العرب[8]، وعن لا تاريخية حياتهم، في الوقت الذي كان المصريون فيه قادرين على صنع حضارة متفتحة تعود إلى ستة آلاف سنة[9]. هذه الحضارة التي لم يكن لها دور خلّاق في نشأة الحضارة الإسلامية، بل كان عليها أن تلعب في الحد الأقصى، دوراً تحفيزياً مساعداً[10].

ويتجلى موقف هيكل بوضوح في أمثال هذه الملاحظات التي تحوي تصورات مختلفة للتاريخ التي استطاع هيكل تطويرها، في أثناء حديثه عن التاريخين الفرعوني والعربي. فعندما يلتفت إلى الموروث الفرعوني، فهو يفعل ذلك من أجل أن يقيس الحاضر بمقياس الماضي، وكي يحفّز الأمة للقيام بأعمال جديدة، وكي تعي هذه

1 Gibb Studies 274 – 275.
2 السياسة الأسبوعية 1926/11/27؛ تراجم، 15.
3 المصدر نفسه، 1926/11/27.
4 عندما أوصى هيكل في السياسة الأسبوعية 1928/1/7 بعرض هزيمة لويس التاسع وأسره في المنصورة، فإن هذا لا يتناقض مع الفكرة المشار إليها، لأنّ عرضه للحادث في ثورة الأدب 146 ـ 147، الذي ذكر فيه أنه أراد شخصياً أن يشرح هذه المسألة، لكنه خشية اللوم آثر أن يبتعد عنها، يدل على أنه يرى في هذه الحادثة لوناً من يقظة الروح القومي وليس ثمرة من ثمار الإسلام. أما الأسباب التي جعلته يبتعد عن هذه المسألة ويفضل الحديث عن الموضوعات الأسطورية، فهي غير معروفة.
5 نتيجة لهذه القناعة كتب هيكل خمس مقالات عن أساطير المصريين (في أوقات، 247 ـ 306)؛ ثورة، 120 ـ 121.
6 تراجم، 8.
7 في أوقات، 360، وانظر: 288 ـ 289؛ ثورة 120 ـ 121.
8 في أوقات، 380.
9 المصدر نفسه، 379.
10 المصدر نفسه، 397.

الأمة ما ينتظرها من مستقبل عظيم جراء هذا الماضي العظيم، ومن هنا فإنّ من الضروري وجود لون من التأمل التاريخي الذي يستطيع أن يبرز بجلاء تأثير هذا الماضي، ويمنح الإمكانية لجعل هذا الماضي، كما يقول هيكل هنا، مثالاً يحتذى: فـ «الماضي هو حياتنا كلها، (...) وإنما يكون الإصلاح بالاستعانة بما في هذا الماضي من حسنات ومساعدة هذه الحسنات لتسري إلى المستقبل وتنمو فيه وبمحاربة ما فيه من مفاسد محاربة استئصال وإبادة»[1].

وبالمقابل، فإن الأمر يختلف عند الحديث عن التراث العربي فالتاريخ، كما يقول هيكل في مثل هذه الحال، «يكتب اليوم ليرى الناس صالح أعمال سلفهم فيتبعوه، وسيئها فيتركوه كما كان يخبرنا المؤرخون القدماء. فقد أثبتت التجارب أنّ الناس يسيرون في طريق مرسوم لهم بالحوادث والأشياء المحيطة بهم. وليس يكفي أن يريدوا تغيير هذا الطريق ليتغيّر»[2]. وفي الإجابة عن سؤال أسباب كتابة التاريخ، يجيب هيكل، فإن المرء لا يستطيع أن يعي المستقبل إذا لم يقم «بملاحظة الحاضر وإثبات صورته ثم النظر في التاريخ إلى أصوله. بذلك يمكن تقدير الطريق الذي تسير هذه الأمم فيه ـ وهذا هو الغرض من الأبحاث التاريخية»[3].

وحين يتُوقع مجيء الخلاص عن طريق الماضي، فإنّ قوة هذا الماضي الحاسمة، تعيد تنظيم ذاتها بخصوص الماضي والمستقبل. أما حين يتعلق الأمر بتحرير الحاضر من ماضيه، ويتم النظر إلى هذا الماضي بوصفه عبئاً، فيكون الحاضر هو العامل الحاسم الذي يتم في ضوئه إعادة تقييم الماضي. وفي ضوء الحاضر يتم الحكم حول جدوى هذا الماضي أو عدم جدواه. أما المستقبل المرتبط بمثل هذا اللون من التاريخ ـ الذي ينظر إليه بوصفه عبئاً ـ فيتولّد عندما يتتبّع المرء الخطوط القادمة من الماضي وصولاً إلى الحاضر، وامتداداً إلى المستقبل.

وقد ظلّ هيكل يكشف مراراً وتكراراً من خلال هذا الفارق في المنظور التاريخي عن تقدير شكلي مطلق للعرب أو للموروث الإسلامي في ماضي مصر.

وقد تبين بوضوح أنّه رغم محاولات هيكل الحفاظ على هوية مصر تجاه التأثيرات القادمة من أوروبا، فقد ظلّ مرتبطاً بأوروبا. وبقي يشير إلى بزوغ ثقافة إنسانية قادرة على أن تحوي بين جنباتها شعوب العالم[4]، وهي ثقافة ليست إسلامية الطابع. وقد جاء حديث هيكل عنها مختصراً وواضحاً حين قال:

«إنّ من الجنون أن نحاول الآن إخضاع العالم للمعتقدات والأخلاقيات والعادات التي كانت سائدة قبل الحرب»[5]. ولم يستبعد أن تكون ديانة أوجست كونت الإنسانية معتقداً للحضارة الإنسانية القادمة»[6].

أما الدين والثقافة في هذه الثقافة العالمية الجديدة، فسيعود طابعها إلى العلوم التي طورتها أوروبا»[7].

---

1 المصدر نفسه، 101 ـ 102.
2 في أوقات 234.
3 المصدر نفسه 236.
4 السياسة الأسبوعية، 1927/7/23، 1928/4/14، 1928/4/21.
5 المصدر نفسه 1927/7/30.
6 المصدر نفسه 1927/7/30.
7 المصدر نفسه 1927/7/30.

صحيح أنّ أوروبا إمبريالية[1]، وأنها تستخدم علمها وثقافتها في سياستها الإمبريالية[2]، وأنّ الإفراط في تقبل ثقافتها يؤدي إلى الهلاك، فإنه، مع ذلك، لا غنى عن التواصل العميق معها.

ويتّفق هيكل مع معلّمه تين[3] من أنّ الأدب لا يمكن أن يكون إلا مجرّد تعبير عن فكرة أو تصوّر فلسفي[4]. لذا يرى هيكل أن الأدب يتغيّأ «أن يوصل إلى الإنسان من خلال اللغة رسالة الحق والجمال الكامنة في الحياة وفي كل شيء. وهذه الرسالة هي التي يقوم الأديب بنقلها»[5]. لكنّ الأديب لا يتمكّن من اكتشاف الحق والجمال إلاّ عن طريق العلم والفلسفة. فالأدب، كما يرى هيكل «يسلك تجاه الفلسفة والعلم مثلما تفعل الزهرة الجميلة والثمرة الناضجة والغصن اليانع إزاء الشجرة الضخمة، شجرة الفلسفة. أما عن العلاقة بالجذور التي أنبتت تلك الشجرة، فهي تشبه علاقة العلم بالفلسفة»[6].

لذا فإنّ وظيفة الكاتب تتمثل في إيصال رحيق الفلسفة والعلم للإنسان، على النحو الذي يتمثّل داخل نفسه»[7].

ونظراً لأن العلم والفلسفة قد بلغا الذروة في أوروبا في هذه الحقبة، فإن على الأديب أن يُيمّم شطر أوروبا، وأن يتعلم لغاتها وأن يتعمّق في علومها[8]، كما يتوجّب عليه أن ينقل الأشكال الفنية الجديدة، كونها قادرة على نقل العلم والفلسفة للقارئ على نحو مبسّط، مصبوغة بشخصية الكاتب[9].

كما يتوجب ترجمة الأعمال العلمية، لتحرير اللغة العربية من جمودها، وإعادة بنائها لتكون أداة أدبية صالحة. وقد ظل العلم الأوروبي عنده نموذجاً يُحتذى وكما كانت، الأكاديمية الفرنسية مثالاً يُحتذى على العمل المشترك بين العلماء الذين ينتمون إلى نظم معرفية مختلفة، من أجل صناعة المعجمات ودوائر المعارف[10]، التي تشكل أداة في محاربة الأصولية الدينية. وقد قام هيكل وهو في غاية الحماسة، بتحية صديقه طه حسين، في محاولته لتحرير لغة العلم من العلوم الدينية وسمّاه ديكارت المشرق[11]. فالعلم يتحول إلى سلاح يمكن للمرء أن يستخدمه في مواجهة «ممثّلي الجمود (...) الذين يسعون جاهدين بكل طاقاتهم كي يسرقوا من المدافعين عن حرية التفكير قوتهم بل يسلبوا حياتهم»[12]. كما يتوجب على العلم أن يبني من خلال قوته الذاتية مُثُلاً وأهدافاً للإنسان كي يحرّره من ضلاله ومحدودية عالمه[13]. وباختصار فإن العلم هو وسيلة بناء الثقافة القومية وتحرير الفرد، وهو وسيلة للسيطرة على العالم وللاندماج القومي. وليس ثمة شيء بما في ذلك الدين نفسه، يستطيع أن يتملّص من قبضته[14].

1 المصدر نفسه 1928/11/3؛ تراجم: 26؛ ولدي، 292.
2 ولدي، 187؛ ثورة: 12، 86، 237.
3 Taine, Philosophie I, 58 — 59, Historie, I 207 — 208.
4 السياسة الأسبوعية 1928/4/14، 1927/7/30؛ ثورة، 38، 66، 71؛ في أوقات: 355 — 356.
5 السياسة الأسبوعية 1928/4/21.
6 السياسة الأسبوعية، 1928/4/21.
7 المصدر نفسه، 1928/4/21.
8 1928/4/21، وهذا أمر بدهي لممثل صحفي لحزب يضم برنامجه (المادة 7) المطالبة بترجمة شاملة للأعمال الأدبية والعلمية الغربية. انظر: شفيق. الحوليات. تمهيد 335/3.
9 السياسة الأسبوعية 1928/4/21، 1928/4/14.
10 المصدر نفسه 1927/2/5.
11 السياسة الأسبوعية 1927/6/25.
12 المصدر نفسه 1928/2/25.
13 ثورة 97 — 198.
14 السياسة الأسبوعية 1928/2/25.

لذلك ستبقى أوروبا مثالاً حضارياً يُحتذى، طالما ظل مفهوم العلم وسيلة للوصول إلى الأهداف الخاصة، أما عندما تغدو أوروبا نموذجاً حضارياً يُحتذى من خلال واقعها الإجتماعي والثقافي، فإن نجاح أفكارها ووسائلها مشروط بقدرة تلك الوسائل على النجاح في تعقّب الأهداف القومية الخاصة. وهذا الضمان للنجاحات النهائية يمنح الطاقة والمقاومة والتضحية لتبنّيها، والدفاع بكل قوّة عن أفكار الليبراليين القوميين[1].

وفضلاً عن ذلك فإنّ السياسة الاستعمارية الأوروبية لم تغيّر من موقفه الإيجابي من أوروبا، على الإطلاق. فوسائلها يمكن أن تؤدي دوراً مزدوجاً، فهي أدوات إمبريالية، لكنها قد تغدو وسائل للتقدم. لهذا كان يمكن لهيكل أثناء زيارته الأولى لليونان عام 1927، أن يقول:

«هذه إذاً هي الأكروبولس. هذه الأطلال البالية اليوم، والتي تطل من رفعتها على أثينا الجديدة، كانت في الماضي مستقر حضارة الماضي ومجده (...) ولأهل هذا الأكروبولس كان يدين أهل ذلك العصر في الأمم الأخرى بالطاعة، كما يدين أهل هذا العصر بالطاعة لباريس ولندن. وكان أهل هذه الأكروبولس يسومون، ولا ريب، من ألوان العسف ما يسوم أهل أوروبا الغربية الناس اليوم. وكان أولئك، ولا ريب، يقولون كما يقول هؤلاء إن الأقدار قد ألقت على عاتقهم عبء تمدين العالم وتحضير أهله. وهانحن أولاء قد نسينا ما صنع الأقدمون كلّه، خلا التراث الخالد الذي خلّفوه للإنسانية تنعم به ويَرتع خيالها وذهنها فيه. ولعلّ أبناءنا إذا أتيح لهم يوماً أن يكونوا أصحاب الحضارة الغالبة ويلقي القدر على عاتقهم عبء تموين العالم وتحضير أهله، ينسون ما صنع بنا أهل الغرب، ولا يذكرون إلا هذا العلم العظيم الذي فتح لنا، ولأبنائنا من الأبواب ما لم يكن يحلم به أهل اليونان القديمة ولا أهل مصر القديمة»[2].

إنّ أصحاب المستقبل الذاتي قد تكفّل به العلم الأوروبي. لهذا فإن من المفاجئ، وإن كان ذلك أمراً قابلاً للتفهّم، أن يقول هيكل، الذي ظل يحذر من خطر الاندماج في الحضارة الأوروبية:

«وبدأت نفسنا تشعر بحنين إلى باريس عجيب ... حتى لأعدها وطني من ناحية الثقافة والتهذيب»[3].

---

1 كان هيكل شبه مقتنع بأنّ ممثلي الأصولية كانوا بين خيارين فإما أن يتكيفوا مع هذا البرنامج، وإما أن يحكم عليهم بالفناء. انظر السياسة الأسبوعية 1927/4/9، 1928/2/25.

2 ولدي، 187.

3 المصدر نفسه، 289.

الفصل السابع
أوروبا المخيّبة للآمال

وظيفة العقل

أشار هيكل في حزيران عام 1928 إلى تهديد حقيقي يمسّ التطور الإجتماعي والسياسي في مصر حين قال:

«للأقباط عدد كبير من الطلبة والموظفين، فضلاً عن كونهم يسيطرون على الصناعة وعالم المال»[1].

بعد ذلك بأربعة عشر يوماً قام هيكل بالتحذير من سيطرة إحدى الأقليات الدينية[2]، موضحاً في السياق ذاته أنّه ظلّ يحاول على امتداد ثلاثين عاماً أن يبيّن عدم قدرته على تقبّل أن يكون ممثلو دولة إسلامية في الخارج من المسيحيين[3].

ويكشف العنوان الرئيسي الذي كتب هيكل تحته العديد من المقالات، «وفد المتعصبين من الأقباط»[4]، طبيعة تلك النداءات التحذيرية.

وقد هاجم هيكل حزب الوفد، لأنّ هذا الحزب أراد أن يصنع لزعيمه سعد زغلول نصباً تذكارياً ذا سمات فرعونية، أي وثنية[5]. ورأى هيكل أنّ هذا العمل ينطوي على سخرية من مشاعر الشعب المصري الدينية[6]. وقد لاحظ هيكل هذا الأمر أيضاً في كون الحكومة لم تقم بتقديم الأساتذة الذين يهاجمون الإسلام في دروسهم إلى المحاكمة[7].

لقد جرت عملية توظيف المشاعر الدينية لخدمة أهداف سياسية، وكان ذلك هو سياسة حزب الأحرار الدستوريين قرابة نهاية القرن العشرين[8]. ولكن كيف استطاع هيكل داعية العودة إلى الحضارة الفرعونية أن يجعل من استخدام خصومه لأشكال الفن الفرعوني تهمة؟ وكيف يطالب هذا المدافع عن علي عبد الرازق وطه حسين بمعاقبة الأساتذة الذين يهاجمون عقائد الإسلام؟

لم يكن ما جرى لهيكل مجرد تحوّل سياسي عارض، بقدر ما كان رجّة عميقة في إيمانه بالعقل، ولاسيما عندما يقوم هيكل آنذاك بالخروج على المبدأ العلماني، ويتنكّر لإيمانه بالحضارة الفرعونية، ويتراجع عن إيمانه بحريّة الرأي بحجّة حماية المعتقدات الدينية. ولكي نتمكن من استيعاب هذا الذي جرى، فإنّه يتوّجب علينا أن نتساءل عن هذا العقل الذي علّق هيكل آماله عليه، وعن الدور الذي يتوجّب على هذا العقل أن يضطلع به في تصوّره للعالم.

شكّل العقل عند هيكل، منذ سنوات الطلب، وسيلة يستطيع الناس عبرها بناء تصوّرهم للكون، على نحو يمكنهم من تحقيق ذواتهم من خلال هذا التصوّر[9]. وقد أخذ هيكل مفهومه لتحقيق الذات من قاسم أمين

---

1 السياسة الأسبوعية، 1928/6/30.
2 المصدر نفسه، 1928/7/14.
3 شفيق 298/7 — 304.
4 المصدر نفسه 474/7.
5 المصدر نفسه 471/7.
6 شفيق، 307/7 — 11.
7 المصدر نفسه، 307 — 311.
8 Colombe. 71.
9 انظر الفصل الثاني.

الذي رأى أنّه لا معنى للحياة إلا يوم يكون الإنسان «قوة عاملة ذات أثر خالد في العالم»، وهذا ما نقله هيكل في زينب[1]، وما ظلّ يكرّره مع شيء من التحوير في مقالاته في السنوات العشرين الأخيرة[2]. وظلت القدرة على الفعل مشروطة بالعقل عنده، وتجلّت هذه الفاعلية، في أثناء مرحلة الدراسة، عبر النضال ضد المجتمع المقيّد بالتقاليد، وجاءت بوصفها رسالة لتحرير الفرد. أما في الحقبة التي امتازت بالاهتزازات الكبرى في السياسة الدولية، وكانت مصحوبة بالضعف الذاتي، فقد أخذ مفهوم العقل فيها يتشكل تحت تأثير تين، ليحضر العقل بوصفه لوناً من الإدراك للعلّية والحتمية التي تميّز حركة الأحداث في العالم. لذا كان منطقياً أن يفقد هيكل أمله بالحرية، مثلما كان طبيعياً أن يرى هيكل في هذا الحقبة «أنّ السنن المعنيّة التي يسير عليها الكون تحكم الجماعة الإنسانية وتحكم الفرد حكماً يجعل الحرية وهماً»[3].

وكان هيكل مقتنعاً في تلك الحقبة في ضوء نموذجه في الفلسفة الوضعية أوغست كونت وصولاً إلى تين بأنه ينبغي النظر إلى المصطلحات المطلقة بوصفها «مجازات أدبية». لهذا يذكر هيكل في الجزء الثاني من كتاب عن روسو وجوب أن تكون التربية «علماً واقعياً بعيداً عن صور الخيال والوهم»[4]. أمّا المقصود بهذه الصور، فيوضّحه هيكل بجلاء عندما يشير إلى أنّ التنافس بين الأمم أمر ضروري، كما أنه من الضروري تربية الشباب على الروح الوطني. وفي هذا ينادي هيكل:

«قد يقول بعضهم إن هذا الخلاف وتلك المناقشة شرور يجب محوها من العالم. ولكن على رسلكم أيها القائلون: إنّكم ترجعون إلى النظريات القديمة التي ترى للمطلق وجوداً في الواقع وتقرر قواعد الخير والشر والحق والباطل ... ولكن هذه النظريات وتلك المعاني المطلقة دخلت اليوم في حكم الخيال الشعري يرتكن عليها أمل الإنسانية في طموحها إلى الأمام ولا يركن عليه علم يستمد وجوده من الواقع»[5].

وهنا ينبغي التساؤل عن ماهية هذا الأساس الذي يمنح القوّة، ويسلب الأمل باسم العلم. والإجابة على هذا التساؤل تقتضي تقديم اقتباسين؛ أما الاقتباس الأول فيجسّد توقّعات هيكل من العلم، في حين يمتاز الاقتباس الثاني بأنه يُقدّم التصوّرات المضمونية التي تجعل توقعات هيكل ممكنة. فقد كتب هيكل عن سنوات دراسته في باريس:

«وما أزال أراني جالساً في هذه القاعات الفسيحة، يتابع ذهني آراء هؤلاء الفلاسفة الجبارين (...) والكلّ مصغ إلى هذا الفيض من نور التفكير العلمي السامي يرتفع بصاحبه فوق كلّ اعتبار ديني أو غير ديني ويحلّه من كل قيد اجتماعي أو مادي ويحلّق به في سماوات رفيعة ينسى فيها نفسه والعالم المحيط به ويستمع لهؤلاء الدعاة إلى مدينة فاضلة جديدة تقوم على أسس العلم الواقعي الصحيح، لا على صور وهمية تخلقها الخيالات والإصلاح»[6].

إنّ العلم يهدف إلى بناء نظام حياتي جديد مؤسس على العقل، أما كيفية الوصول إلى ذلك فيتمثّل في

---

1 زينب، 254.
2 في أوقات، 148، تراجم 242.
3 روسو، 276؛ تراجم 243 ــ 267؛ السياسة الأسبوعية 1928/4/28، 1929/3/9.
4 روسو، 228.
5 روسو، 228.
6 ولدي، 58 ــ 59.

حديث هيكل عن العلاقة بين الإنسان والكون. ثم يوضح هيكل بعد ذلك نسبية مصطلحات العقل الوضعي بقوله:

«وليس الإنسان طيّباً بطبعه وهو ليس خبيثاً بطبعه. وإنما هو ذرّة في دائرة الوجود قضي عليها بالحياة الإنسانية ولا تعلم لهذا القضاء سبباً ولا تفهم للحياة غاية ولا تدرك للوجود غرضاً. وهي تعيش حتماً في انتظام مع غيرها من ذرات الوجود، وكلما زاد انتظامها طابت حياتها (. . .) فإذا أمكن حصول هذا الانتظام، وقدر أن حصل، يومئذ نكون قد بلغنا غاية التقدّم، ويومئذ تستردّ الإنسانية الفردوس المفقود»[1].

وعندئذ يتّضح بجلاء المبدأ الذي يمكن عن طريقه الفصل بين الآمال والعلم. فالمصطلحات المطلقة، التي يتنازل عنها في الظاهر، هي مستمدة من التطور الحتمي، لكنها سرعان ما يتم وضعها لتكون أهدافاً جديدة. فقد وضع التقدم العلمي مسألة استعادة الفردوس المفقود نصب عينيه لتكون هدفاً من جديد، وباسم هذه السعادة المنتظرة التي تقوم على العقل، الذي يشكّل في كتابات هيكل كلها أساس الحياة والثقافة عند بني البشر[2]. يمكن أن يُضحى بالآمال الجزئية لصالح الآمال الكليّة، كما يمكن استيعاب رسالة تين ذات الطابع السببي ـ الحتمي بوصفها رسالة للحرية والسعادة.

أمّا عندما تتجلّى السعادة في صيغة النظام، ولا يظهر تحقيق الذات إلا في «الأثر الخالد» الذي تتبدّى بقاياه في «قوة الإنسان الباقية»، فإنّه يُخشى عندئذ على السعادة وتحقيق الذات من التفكك. أما عدم وقوع ذلك، فيعوْد في تصوّر هيكل، إلى التحديد الدقيق لمصطلح النظام. وكما في «زينب» فإنّ التكيّف مع البيئة يتجلّى في مقدرة النظام على أن يدع فضاء لتحقيق الذات. ومن هنا يعرّف هيكل الأسس الإجتماعية للأخلاق بأنها «القدرة على التكيّف مع البيئة» التي يحيا فيها الفرد، على نحو يتمكن الفرد فيه من الاحتفاظ بحياته، واحتفاظ النوع ببقائه وتطوره، وقدرته على الانسجام مع معطيات البيئة التي يحيا فيها[3].

وكما يبقى النظام الشامل عنصراً سكونياً، فإن تحقيق الذات يبقى بالمقابل عنصراً ديناميكياً[4].

إنّ السيطرة على المكان ليكون مسرحاً لتحقيق الذات، كما يحصل في أوروبا، لا يتم إلا من خلال القوّة التي يمنحها العلم للسيطرة على الطبيعة[5]. ويكون العقل، في تلك الأثناء، وسيلة لتنظيم الكون، وبالتالي لبلوغ السعادة، مثلما يغدو وسيلة للسيطرة على الطبيعة ولتوكيد مسألة تحقيق الذات.

ينطلق هيكل من هذا المنظور عندما يؤكد باسم الثقافة الطامحة إلى «التحكّم الإنساني بحياة الجميع» والساعية إلى أن تغدو الذاتية الإنسانية حرّة متوثبة للإبداع»[6]، وتكافح من أجل حقها كي تجعل اللغة والأدب وسيلة للتعبير عن الذات. وهذه الذاتية تمثّل في نظره الأساس الذي يستطيع المرء من خلاله إعادة تشكيل المجتمع من خلال العلم، بحيث يتمكن الناس من أن يظهروا كامل قدراتهم وليظهر ذلك في وعي النخبة الممثلة لهم، في كون العقل الذي يمتلكونه هو الذي يستحق أن يتبوّأ مركز القيادة.

---

1 روسو، 303.

2 يظهر الارتباط بالعقل بوصفه هدفاً حضارياً في تراجم: 247؛ ولدي: 34؛ عشرة أيام، 129. حيث لا تتبدى مسألة الارتباط بالعقل، ينظر إليه بوصفها هدفاً لكل الحضارات، أوقات الفراغ، 121 ـ 122؛ 269 ـ 270؛ ولدي، 391؛ السياسة الأسبوعية 1927/4/9.

3 روسو، 263.

4 يقوم هيكل بتضخيم هذا المجال عندما يزعم في روسو: 254 ـ 267 أن العلوم الإجتماعية لم تستطع أن تتوّصل إلى درجة الدقة نفسها التي استطاعت العلوم الوضعية أن تصل إليها. وهذا يشبه تماماً النقاش الذي دار على صفحات السياسة الأسبوعية في 1927/6/25 بين هيكل وطه حسين الذي لا ينبغي أن يفهم بوصفه لوناً من الشك في مقدرة المناهج الوضعية على الوصول إلى غايتها. فقد أشار هيكل حرفياً إلى أنّ الوصول إلى الهدف هي مسألة وقت في المقام الأول.

5 في أوقات، 120 ـ 122.

6 ثورة الأدب، 42.

وينبغي أن يقال عن هذا المنظور: إن آمال هيكل وصلت حدّاً من القوّة، وكأن عليها أن تخضع لإيمانه بالحتمية. ويتجلّى ذلك في موقف هيكل من مصطلح الحريّة، التي وصفها تارة بأنها «وهم فارغ». وعاد ليصفها تارة أخرى بأنّها «قوام كل خير في نواحي الحياة جميعاً، ناحية العقل، وناحية الحس وناحية العاطفة وناحية الشعور، وأن الحرمان من الحرية وتقييدها مفسد للعقل والحس والعاطفة والشعور جميعاً»[1]. وقد ظلّت حرية التفكير، سواء في معاركه السياسية أو الخاصة بالأدب الحديث شرطاً لا غنى عنه لكرامة الإنسان»[2].

وقد ظل هذان المنظوران يتجاوران في كتاباته على نحو حادّ، لكن هيكل سعى ذات مرة إلى المصالحة بينهما فقال:

«ولكن هل من بين المفكرين من يسير في حياته العلميّة على آرائه ومبادئه النظرية. إننا جميعاً مكرهون على أن نعيش تحت حكم الوسط ولو خالف ذلك ميولنا وأهواءنا، لأن الوسط هو الجو المستطاعة فيه الحياة على ما يملؤه من مكروبات وجراثيم فاسدة، ولكننا غير مكرهين على أن نفكر كما يفكر الوسط، ذلك بأن الإنسانية استطاعت بجهدها العظيم أن تحل قيود الفكر، وأن تترك للمفكر أن يخرج في جو غير عالم المادة المحيط به وأن يرتب في ذهنه صورة الحياة على ما نحو ما يريد، وأن يخلق لهذه الصور منطقاً، يثبت إمكان بقائها في ظروف سعيدة. لكن المفكر ملزم أن يعيش في حياته الماديّة عيش سواه»[3].

إنّ الإمكانيّة الوحيدة المتاحة للحريّة تتمثّل في بناء يوتوبيا. لكنّ الحريّة ليست مُلزمة بأن تكون جزءاً من تطور الإمكانات الموضوعية الموجودة في الواقع الحالي، بقدر ما هو ضروري أن تكون تعبيراً عن رغبة لا تحقق أهدافها إلا من خلال تنامي الممارسات المعاصرة. غير أنه لا يوجد لحرية التعبير تلك في الواقع أية دعامات يمكن النظر إليها بوصفها قواعد عقلانية. لذا فإنّها لا تشارك في العقلانية التي تضم بالضرورة السعادة وتحقيق الذات في ثناياها.

الحريّة غير الحكيمة

على أنّه يمكن التغاضي عن التناقضات الكامنة في رؤية هيكل للعالم، طالما بقي تطور أوروبا مجسّداً لتقدم العقل، وبقي العقل الوضعي يتضمن السعادة وتحقيق الذات. لكنّ مقالات هيكل المقتبسة سابقاً، والتي اتكأ فيها على سلطة العقل، تدلل على انكسار هذا التوقع.

أما الأسباب الكامنة وراء ذلك، فعلينا أن نفتّش عنها في التطور السياسي لمصر من 1923 حتى 1928. فقد بقي العمل السياسي إضافة إلى الأنشطة الفلسفية والأدبية، هو الطريق الموصل إلى تحقيق الذات. وفي ضوء منظوره الذي يرى في العقل منطلقاً لكلّ أشكال التعبير السياسي، فقد سعى هيكل مبكّراً إلى تطوير وعي نخبوي، أساسه القناعة بأنّ السياسيين الذين يستطيعون صياغة آرائهم السياسية على نحو صائب هم العقلانيون. وقد تجلى بوضوح تعبيره عن هذا الموقف عندما قام بالتفريق بين دعاة «الإصلاح الإجتماعي» و«أصحاب الدعوة السياسية»، الذين وصفهم بأنهم حجرة عثرة على طريق الإصلاح الإجتماعي وتحرير

---

1 ولدي، 26 — 27.
2 السياسة الأسبوعية، 1927/4/9، 1927/6/25، 2/25/ 1928، 1932/10/14؛ مذكرات 147/1؛ ثورة،24، في أوقات 36؛ ولدي: 33 — 34، 86، 172، 341.
3 روسو 139.

الفكر. وبالمقابل فإن الإصلاح الإجتماعي يمثل أفكار الحرية ويجسد مبدأ التقدّم. ولا شك أن هيكل يعني هو يجسّد هذين النقيضين الاختلاف بين حزب الأحرار الدستوريين والوفد.

وقد أظهر التطور السياسي في المملكة الدستورية في مصر، أنّ أصحاب «الدعاوة السياسية» قد تمكنوا من التغلّب على حزب الأحرار الدستوريين في أية انتخابات حرّة[1]. وقد ظل هيكل يرجع هذا النجاح إلى سياسة الوفد المعادية للإنجليز، التي تسهم في تعبئة المشاعر الوطنية للمصريين، وتسهم بالتالي في تخريب التطور الداخلي البطيء الذي يشكل، في نظر هيكل، شرطاً من شروط الاستقلال الخارجي. ويكتسب هذا الثنائي القائم على النظام والحرية دلالة جديدة، من خلال هذا التطور السياسي ـ العملي. فقد ظل هيكل على وفاق دائم مع الوضعيين الفرنسيين[2]، مؤمناً بأنّ النظام هو الشرط الأساسي لأي تطور صحّي. ومن جهة أخرى، فإن النظام يستمد صحّته من كونه شرطاً أساسياً للتقدم. فالتقدم والحرية يجسدان من حيث المبدأ الإصلاح، والإصلاح مرتبط بالعقل.

وقد استطاع التطور السياسي المعاصر أن يُغيّر هذا الاستقطاب، فإنّ الحرية السياسية تقود إلى هزيمة الإصلاحيين. بمعنى أنّ الأفكار الإصلاحية تسير في اتجاه معاكس للحرية السياسية. وهذا يعني أنّ العقل والحرية لا يتعارضان على المستوى النظري فحسب، بل على مستوى العمل السياسي. وهذا المشروع يتجلّى على المستوى السياسي، فالعقل يتطلب توافقاً حسناً مع الإنجليز، لكي يغدو من الممكن بناء اتفاقية جديدة تفسح المجال للاستقلال الذاتي الداخلي، والإصلاح السريع. في حين يقوم أعضاء مجلس النواب الوفديين بإلقاء خطابات حماسية ضد الإنجليز، تؤدي إلى تعطيل المشروع الإصلاحي. وقد انحاز هيكل في هذا الصراع[3]، على نحو لا يقبل الجدال، إلى النظام.

وإذا كان الوفد يستغلّ الحرية السياسيّة لتحقيق مصالحه الحزبية، وإذا كان أعضاؤه الذين يمثلونه في البرلمان يعتقدون أن حريتّهم الشخصية في الحديث والخطابة، التي تثير إعجاب الجمهور ببلاغة أسلوبها، أكثر أهمية من دعم الحكومة»[4]، فإنهم عبر تمثيلهم الحزبي هذا، يخرّبون مشاريع الإصلاح.

ويمكن أن نعيد هذا الاستقطاب الذي تجلّى في السياسة التي صارت تنقسم بين الحرية والإصلاح[5]، إلى أنّ صحيفة «السياسة» قد غدت بعد وفاة سعد زغلول، وانتخاب مصطفى النحاس زعيماً للوفد بعده تميلُ أكثر فأكثر، لتكون لساناً ناطقاً يجسد الأزمة داخل حزب الأحرار الدستوريين، التي بدأت تتنامى بعد تفكك التحالف مع الوفد[6].

وقد حمل هذا الموقف خصوم هيكل داخل الحزب على اتهامه بالرغبة إلى العودة إلى سياسة ما

---

1 Colombe, 19, 24, 27.

2 Comte. Rede 113, 119, Taine Entstehung 138 – 139.

3 مذكرات، 271/1 ــ 273، كما أن زعيم الوفد سعد زغلول لم يشارك في هذا الجدال. وقد حاول، عبثاً، أن يحمل أعضاء حزبه على الاعتدال. انظر: Colombe 31 Lloyd. II269.

4 مذكرات، 271/1.

5 لقد قوي هذا الاستقطاب لدرجة أن هيكل في الانتخابات التي جرت عام 1926 والتي شارك فيها الوفد والأحرار الدستوريون والحزب الوطني، لم يستطع النجاح في دائرته الانتخابية، وقد أرجع هزيمته إلى نقصان دعم الوفد له. انظر مذكرات 261/1.

6 شفيق 710/4 ــ 720، مذكرات 281/1 ــ 284، كان ينضم إلى جناح هيكل سياسيون بارزون من أمثال: صدقي، عفيفي، محمود عبد الرازق، انظر: مذكرات 250/1 ــ 251.

قبل1925، أي إلى التحالف مع القوى الرجعية الموالية للقصر، ضد الوفد[1]، وهو تحالف قاد إلى هزيمة ساحقة لليبراليين ولحزب الأحرار الدستوريين معاً. ولم يكن هذا الاتّهام عارياً من الصحّة، لأنّه لم يكن مفهوماً ما الذي كان على هيكل أن يعد به، إزاء تفرّد الوفد المطلق بالإصلاح. لكن جناح هيكل البرلماني لم يكن في مقدوره أن يفرض إرادته في هذا الاتجاه. ففي الجلسة الحاسمة التي شهدت تصويتاً داخل الحزب بخصوص هذا الائتلاف، فشل هذا الاقتراح بفارق صوت واحد»[2].

وليس هنا مجال البحث في الخلفيات التي كانت تكمن وراء صراع الأجنحة هذا، لكنّ من المهمّ أن يقال إن هذه الهزيمة أضعفت جناح هيكل البرلماني داخل الحزب على نحو واضح. وقد اتخذ الصراع بين الجناحين في الأسابيع الحاسمة طابع الصراع الشخصي بين محمد محمود، الممثل لسياسة الائتلاف، وبين هيكل[3]. وعندما انهار الائتلاف، وغدا محمد محمود رئيساً للوزراء، وزعيماً لحزب الأحرار الدستوريين[4]، توقّف صعود هيكل في العمل السياسي لمدة طويلة[5]، وصار عليه أن يرضى بموقع حزبي هامشي[6].

قام رئيس الوزراء الجديد بتحديد مدة الدورة البرلمانية لثلاث سنوات، وعلّل تلك الخطوة بالتأثير المدمّر على الإصلاح الذي يمكن أن يتولّد عن الحرية السياسية لشعب مضلّل، وفاقد للقدرة على الحكم[7]، لهذا فقد فرض في داخل الحزب الليبرالي مشروعاً يقدم تنظيماً للحرية ويستبدل الليبرالية ليحلّ محلها العنصر الأبوي[8]. لهذا فإنّك عندما ترى هيكل مستعداً على الرغم من هزيمته الفادحة، لتمثيل هذه السياسة في «السياسة»[9]، وعندما تراه لا يبدي أيّ اعتراض مبدئي عليها بعد ربع قرن في مذكراته، ويكتب بعد خمسة أيام من تولّي حزب الأحرار الدستوريين[10] مقالته الأولى التي تحذر من خطر الأقباط[11]، فإن المرء يستطيع أن يستنتج أنّ هذه السياسة تنسجم مع قناعاته. ويمكن للقارئ أن يلحظ هذا الأمر، قبل أسبوعين من إقدامه على هذه الخطوة في مقالته[12] التي كتبها بمناسبة مرور مائة عام على مولد هيبوليت تين. فقد أشار هيكل في تلك المقالة، بعد أن قدم ذلك الفيلسوف الفرنسي بوصفه واحداً من كبار المنادين بالحتمية[13]: «وهو على كراهيته للاستبداد في كل مظاهره وعلى تقديسه للحرية في مختلف صورها، لم يكن يؤمن بالديمقراطية ولا بالمساواة التي تترتب عليها، بل كان يحسب فيها هي أيضاً لوناً من استبداد الجماهير الحمقاء بحكم البلاد،

---

1 شفيق 175/5.

2 شفيق، 174/5 ـــ 179؛ مذكرات، 285/1.

3 مذكرات 251/1، 284. وعن محمود بوصفه ممثّلا لسياسة الائتلاف. انظر شفيق 710/4 ـــ 720، 594/5، 670.

4 مذكرات، 293/1.

5 لقد ذكر كلنج مولر خطأ ص 98، أنّ هيكل كان في تلك الحقبة مساعداً لرئيس المجلس. وقد اعتمد كلنج موللر في هذا على شفيق، لكنه أخطأ في قراءة الاسم، فلم يكن حسين هيكل هو المشار إليه بل حسين هلال. انظر: 632/7، 636/7.

6 مذكرات 347/1 ـــ 348.

7 Kilngmueller 3؛ Landau, Parliaments, 83; Colombe, 201-202; Lloyd2, 276-278، مذكرات 292/1.

8 انظر بهذا الصدد خطب الليبرالي أحمد عبد الغفار عن هذه الحقبة. وقد كان في السابق عدواً لكل نوع من أنواع التدخل الذي يقوم به القصر في السياسة (شفيق 699/3) أما اليوم فإنه يُطري الحكومات التي تتشكل من خلال تدخل القصر، كونها حكومة الأعيان التي تنفّذ سياسة «الحكم الأبوي» «لصالح ورفاه الناس»، وهو يتكئ على كون الأعيان يمتلكون تقاليد ممتدّة من السيادة الإجتماعية والسياسة، تمنحهم الضمان اللازم (شفيق 1285/5) إن هناك عدداً قليلاً من الليبراليين، كانوا يستشعرون بحق مدلول الليبرالية ويتعاملون معه بجدية مثل: محمود عزمي، توفيق ذياب، اللذين كانا يعملان في جريدة السياسة. واستقالا احتجاجاً على إجراءات محمد محمود باشا، من حزب الأحرار الدستوريين. وقد خسر توفيق ذياب موقعه في الجامعة جرّاء نقده لحكومة الأحرار الدستوريين (شفيق 842/5) وانتقل إلى الوفد فيما بعد (شفيق 1325/5 ـــ 1326) وقد باءت محاولته بالاتفاق مع محمود عزمي في إصدار صحيفة ليبرالية تحلّ محلّ السياسة بالفشل، جراء منع الحكومة لها. شفيق 1473/5.

9 مذكرات 293/1 ـــ 294.

10 جرى تكليف محمد محمود بتشكيل الحكومة في 1928/6/25 انظر شفيق 650/5.

11 ظهر في السياسة الأسبوعية 1928/6/30. مقالة لهيكل عنوانها الأكثرية والأقلية في نتائج الامتحانات: خطر اجتماعي تجب مواجهته.

12 انظر السياسة الأسبوعية 1928/6/9 حيث نشرت المقالة الموجودة في تراجم 243 ـــ 267 والتي اقتبست في هذه الدراسة.

13 تراجم 243 ـــ 244. وينتمي إلى هذا الاتجاه الذي يجري التأكيد عليه هنا، (248 ـــ 249) وهو أن الخضوع للبيئة نفسها يؤدي إلى إنتاج مساواة بين الناس الذين يعيشون في البيئة ذاتها.

لا تقلّ سوءاً عن استبداد الملوك الظلمة الغاشمين، فكلا الاستبدادين قائم على الشهوة العمياء التي تبتغي المصالح الذاتية في شره وسخف ولا تفهم المعاني العليا التي يتطلع إليها العلم»[1].

وإذا لم يكن هذا الهجوم واضحاً بما فيه الكفاية، فإنّ هيكل يتحدث عن موقف تين من الانتخابات المباشرة، التي كانت قد جلبت الفضيحة للأحرار الدستوريين، وأرادوا إلغاءها بعد وصول محمد محمود إلى الحكم[2]: «ويرى من السخرية أمرّ السخرية أن يتساوى في الرأي عن طريقة حكم البلاد ماسح أحذية وعميدو الكليات ومدراء الجامعات، كما يرى حماقة أن يحكم نصف الأمة زائداً واحداً نصفها الآخر ناقصاً واحداً، وأن يحكم سوادها الطائش المخدوع بترّهات المغرّرين والمضلّلين صفوة أبنائها وخلاصة ذوي الرأي والعلم فيها حكماً أقل أثره أن يبعث التقزّز إلى نفوس الصفوة، ويضعف من حب كثير منهم للعمل ويضيّع بذلك جهوداً أقلّها خير ألف مرّة من جهود السواد وقادته»[3].

وقد كان هيكل يؤكد هذا الاتجاه عندما أشار في هذا السياق إلى كتاب تين المعادي للديمقراطية **نشوء فرنسا الحديثة**، ثلاث مرات بوصفه أكثر أعمال تين أهميّة وقيمة[4].

العقل بوصفه قاعدة للنظام

وبهذا يكون قد جرى الارتداد عن فهم الوضعية، ففي حين جرى تفسير أعمال تين من منظور «تقدّمي» لتكون قاعدة ينطلق منها هيكل لبناء تصوّراته الإجتماعية الناقدة القائمة على المساواة المطلقة والأخوّة ذات الصبغة الإجتماعية والواقعية، فإنّه يبدو حريصاً على إلغاء التصوّرات القائمة على المساواة السياسية، والتراجع عن الحرية السياسية باسم النظام المؤسّس على العقل. إذاً فقد سقطتْ عند هيكل نظريّاً وعمليّاً مسائل العقل والنظام والإصلاح.

ولعله يمكن لنا أن نفترض أنّ بحث هيكل عن أشكال عقلانية جديدة من أجل تأسيس هذا التصوّر الخاص بالنظام، هو الذي قاده إلى الإكثار من اقتباس أوغست كونت[5]، وإن كان ينتمي إلى هذا السياق أيضاً انهيار تصوّرات هيكل القديمة التي اكتسبها تحت تأثير تطورات ما بعد الحرب في أوروبا، مثلما انهار إيمانه بالعقل بوصفه مبدأ مؤكداً للنظام.

وقد اكتشف هيكل أثناء زيارته لأوروبا بعد الحرب تغيّرات مقلقة؛ فقد حلّت إيقاعات موسيقى الجاز الصاخبة[6]، بديلاً عن الموسيقى الكلاسيكية، وتم الانتقال من «رزانة الحكمة» و«هدوء الفنّ» إلى «ثورة المشاعر المضطربة»[7]. لكنّ هيكل بقي بخصوصها يتعلق بالثقة بالعقل الأوروبي فهو يعلّق ويقول:

«ولعل الزمن كفيل بالتوفيق بين هذا المظهر الجديد من مظاهر الحيوية الإنسانية وبين الفن في أرقى صوره وأسماها. ولئن تعذر ذلك على أهل الجيل ممّن شهدوا الحرب ومن لا تزال آلامها وأحزانها لا تحزّ

---

1 تراجم، 266.
2 عن الانتخابات المباشرة وكونها تشكل قلقاً للأحرار الدستوريين انظر: مذكرات 134/1، 194.
3 تراجم 266 – 267.
4 تراجم، 261 – 265.
5 السياسة الأسبوعية 1927/7/30، 1927/9/3، 1927/9/10، 1928/12/29، 1929/5/18، 1930/10/10، 1933/11/1.
6 ولدي، 70.
7 ولدي، 70.

في قلوبهم ... ولقد يكون أهل الجيل الناشئ اليوم والطامح بإخلاص وحرارة إلى السلام والسكينة أجدى أن يقوم بهذا التوفيق»[1].

وإذا كان هيكل يرى أن الناس في أوروبا قد خاب أملهم بالعقل، فاتجهوا صوب الثيوصوفية والبوذية، فإنه يؤكد أهمية التمسك بالقواعد العقلانية للنظام الذي يطمح إليه، ويؤكد في هذا الصدد أنّ الفلسفة الوضعيّة قد بُنيت على ركائز راسخة، لدرجة أنه يرى أن التيارات المشار إليها والتي قويت بعد الحرب «ليست من الطرائق العلمية في شيء ولا يمكن الاعتماد عليها، إذا نحن أردنا أن نقيم علماً إنسانياً أو فلسفة إنسانية على قواعد علمية صحيحة»[2]. لكنّ أشباه هذه الجمل الوثوقية الحاسمة توجد في إطار سياقات تضع النخب العقلانية المؤمنة بالنظام في مواجهة الجماهير الجاهلة. وعندما تختفي هذه الشروط، فإنّ حدّة اليقين تتكسّر.

لذا كان هيكل ينظر بقلق إلى الشعوب الأوروبية التي كانت «تفخر بأنّها كانت قبل الحرب تسير على طريق الحق والحقيقة، لكنّها تشعر اليوم بأنّ الكثير مما آمنت به قد انهار»، مقارنة بعصر النقد الحضاري الذي تُبشر أعمال شبنجلر ولسنج ورومان رولان فيه بالنهاية القريبة لأوروبا[3]، لهذا ينظر هيكل إلى الانحراف نحو الثيوصوفية بوصفه تعبيراً عن الأزمة الداخلية لأوروبا.

وتكشف هذه الأزمة لهيكل، أنّه لم يعد للإنسانية مثال يهديها. وبالمقابل يرى هيكل أن العودة إلى التصوّرات الإيمانية ونظام القيم القديم أمر بلا معنى. أما خلق نظام جديد للقيم فيفوق قدرة القوى الفردية. ولم يتبق، في نظره، سوى انتظار النبيّ، والذي عليه أن ينهض بهذه المهمّة. وكلّما تعمّقت الأزمة في أوروبا وهزّتها من الجذور، يتبيّن من تحديد هيكل لهذا النبيّ، أن العقل وحده هو الذي ينبغي أن يظلّ أساساً للقيم الجديدة:

«ستظلّ البشرية لسنوات طويلة مصرّة على ضلالها، حتى يظهر بين صفوف العلماء والفلاسفة نبي جديد يقودها على طريق الحق والحقيقة، لأنّ العلم وحده هو القادر على وضع حدّ لهذه الأزمة». لهذا يقول هيكل:

«وبانتظار اليوم الذي تعلو فيه صيحة القيادة داعية إلى الحق والحقيقة، فإنّ على المرء أن يهيّئ الإنسانية كي تكون قادرة على الإصغاء له، وهذا النبي لن يتخطّى أزمة العقل والعلم». لذا يؤمن هيكل «أنّ هذه الدعوة النبوية تتّصل كثيراً أو قليلاً بتعاليم أوجست كونت وأضرابه من الفلاسفة الذين سعوا كي يضعوا العقل والعلم في خدمة الأفراد والمجتمعات والمنظمات». أما الخروج من الأزمة فيتمثل أوّل ما يتمثّل في الانحياز القوي للعقل «لأنه عندما تغدو معلومات هذا الدين الجديد قاعدة جديدة، فإنّ «على الفرد أن يعرف ما ينبغي له أن يعرفه في ضوء منهج علمي سليم». ولذا «فإن من الضروري، والحالة هذه، أن يكوّنَ الفرد مبادئه وعاداته وأخلاقه في ضوء هذه الأسس المعرفية التي اكتسبها»[4].

لكنّ إيمان هيكل برسالة العقل النبوية التي أخرجت أوروبا من أزماتها لم يستمرّ طويلاً. فقد بدأ إيمانه

1 المصدر نفسه، 70.

2 تراجم، 244.

3 حول هذه الحالة وتأثيراتها في الشرق انظر: Braune, Islamische Orient. 170 – 174.

4 السياسة الأسبوعية 1928/7/30.

بقدرة العقل على بناء الآمال والسعادة وتحقيق الذات، يخيب. وفي بداية الحوار النقدي مع حضارة الغرب اتهم هيكل هذه الحضارة بأنها غير قادرة على تلبية طموح الإنسان في السعادة. فقد رأى «أن السعادة كالحضارة تماماً». ثم قال:

«لقد حقّق الناس في الغرب أو كانوا قاب قوسين أو أدنى من تحقيق أهدافهم. لذلك شرع الغربيون ينظرون إلى الحياة نظرة حائرة، لأن هذه الحضارة التي أسهمت في صناعتها أجيال متعاقبة ... لم تستطع أن تحقق لهم السعادة والرفاه التي يأملان في الوصول إليهما»[1].

تطوّر أوروبا بوصفه تطوّراً للعقل

تأمّل هيكل، تحت تأثير خيبة الأمل هذه، أزمة أوروبا المعاصرة، بوصفها نتيجة طبيعية لما تعانيه حضارتها من نقص. فالتغيّرات التي عرفتها الحياة في أوروبا بعد الحرب، ليست مجرد ظواهر غير قابلة للتجاوز، بقدر ما هي مؤشرات على طريق الانهيار. فالإيمان بأصول هذه الحضارة قد أصابه الاهتزاز؛ فأوروبا التي كانت ذات يوم تجسيداً للنظام والحرية، ضمن مركّب يمكن أن يسمّى النظام الحر[2]، واستطاعت بعقلانيتها امتلاك العالم، وكانت قادرة على أن تمنح الناس من خلال قوانينها العادلة إمكانية تحقيق الذات، قامت على ما يبدو، بتحطيم نظامها الفكري، وتحويل حريتها إلى فوضى روحية وأخلاقية»[3].

وقد ارتبطت هذه الأزمة، على وجه التأكيد، بالأسس التي نشأت بموجبها الحضارة الغربية. وقد سعى هيكل كي يكون واضحاً في بيان الأسباب التي قادت إلى اضطراب التطور التاريخي والفكري لأوروبا. يعود اتجاه هيكل النقديّ هذا، إلى زمن مبكر تماماً. وهو يتمثل في الموقف المركزي للعقل في الحياة الفكرية الأوروبية، الذي يتحمل مسؤولية فشل الآمال المعلّقة على أوروبا. فصار هيكل الذي كان ينظر إلى حركة الإصلاح الديني على نحو إيجابي، يُعيد التأمّل فيها بوصفها نقطة الانطلاق التاريخية للأزمة[4].

يرى هيكل في تلك الحركة ثورة مُسوّغة للعقل الإنساني ضد القوانين الكنسيّة المتحجّرة[5]. وقد عبّر بوضوح عن ذلك حين قال إنّ هذا التمرّد باق في إطار المعتقدات:

«لم يكنْ من غير الطبيعي، أنْ لا تقوم ثورة ضد الدين، وهي الثورة التي سيقودها فولتير بعد ذلك، والتي سيقودها في زمن لاحق مؤسس الفلسفة الوضعية. لقد كان سلطان الدين يمتد، حتى ذلك الوقت، إلى كل المجالات، وكان العلم واحداً من تلك المجالات الخاضعة لتلك السيطرة. وكان الأمر كذلك، لأن الإنسان حتى ذلك الحين، لم يكن يعرف الحد الفاصل بين العلم والدين، كما وقع في أوروبا فيما بعد، عندما تمكن الإنسان أن يُبقي الدين خارج هذا الإطار وشرع يتأمّله، حتى استطاع هذا المتأمّل أن يشتقّ من تأملاته قوانين الكون. فضلاً عن أن المرء لم يعد يشعر أنّه جزء غير منفصل عن الكون، الذي تعاظم تأثيره فيه، أكثر من تأثير الكون فيه»[6].

1 المصدر نفسه، 1928/1/7.
2 ولدي، 33 – 36.
3 ثورة، 11 – 13، السياسة الأسبوعية 1928/12/29، 1929/5/18، 1929/2/16.
4 السياسة الأسبوعية 1933/11/1.
5 المصدر نفسه 1933/11/1.
6 السياسة الأسبوعية 1933/11/1.

في هذا الوقت ساد لون من الانسجام بين العلم والدين، لأنّ العقل لم يكن قد قطع شوطاً بعيداً في تطوره كي يكون قادراً على تفسير الأمور كلها[1]، لكن الصراع أعطى العلماء المزيد من الحريّة للقيام بأبحاثهم بعيداً عن رقابة الكنيسة. وقد ساد في تلك الحقبة، كما كتب هيكل، «الميتافيزيقيون» الذين يعرّفهم بأنّهم: «الذين جعلوا منطق العقل وحده وسيلة الوصول إلى ما سموه الحقيقة المطلقة. وهؤلاء كانوا يرون حقاً ما أقرّه العقل، وإن كان أعوزه الدليل المحسوس، وكانوا يرون ما نفاه العقل وإن أيّدته الكنيسة مفتقراً إلى الدليل كي يثبته، لذلك كان المنطق أداتهم الأساسية لإقامة الدليل»[2].

وقد كان هؤلاء الميتافيزيقيون يقدّمون الأدلّة العقلية لتعاليم الدين[3]، وقد قامت النهضة الأدبية والفنيّة الأوروبيّة على أصول تفكيرهم[4].

ونظراً لأن الكنيسة قد هاجمت الفلاسفة الذين يأنفون أن تكون فلسفتهم في خدمة المعتقدات الدينية»[5]، فقد أوجبت بذلك مقاومة الفلاسفة والعلماء جميعاً لها وتشكلت جبهة صُلبة من العلماء في مواجهة الكنيسة[6]. وتولّدت عبر ذلك ثنائية العلم ـ التعاليم الكنسيّة والعقل ـ الروح التي ميّزت التاريخ الأوروبي منذ تلك الحقبة وطبعته بطابعها[7].

وقد استطاع الصراع بين الكنيسة والعلم أن يُمهّد الطريق لظهور المدرسة الوضعية. فمن أجل «معرفة سنن الكون الثابتة» استخدم العلم «طريقة الملاحظة والمقارنة والاستنتاج»، التي «لم تعد تقبل في المسائل المحسوسة، وما يمكن البرهنة على وجوده في عالم الشهادة، خلافاً أو جدلاً»[8]. وهو لا يعترف إلا بالأدلة العلمية الملموسة برهاناً على ما يريد، وقد غلا هؤلاء الناس في تقدير قدراتهم على معرفة ما يجري في الكون وتعليله على نحو علمي. وكان الناس لا يلتمسون شيئاً من حقيقة ذلك إلا «بوحي الإلهام»[9]. وقد أسهم ذلك في تحديد الموقف الفكري لأوروبا الحديثة:

«وعلى أساس من هذا الاعتقاد قام الإيمان في أوروبا، بأنّ الحضارة الإنسانية قد اطمأنت إلى الأساس الثابت الذي تقوم أبد الدهر عليه؛ أساس العلم الذي لا يعرف إلا ما أثبت العلم والذي يطّرح كل ما لم يثبت العلم جانباً حتى يجيء دور إثباته»[10].

وقبل الحديث عن هذا النقد الذي يوجهه هيكل إلى التطور الأوروبي فإنّ من الأهميّة بمكان أن نتساءل عن التقاليد التي استقى منها هيكل هذه الصورة المبسّطة. فتقسيم التاريخ إلى مراحل لاهوتية وميتافيزيقة ووضعية، يشير بما لا يقبل الجدل إلى مراحل كونت الثلاث[11]، الذي استقى منه هيكل، كذلك، طريقة التفكير والمنهج. إنّ الحقبة اللاهوتية تشتمل على الوحدة بين الدين والعلم، لأنّ نواميس الكون، لم تكن قابلة للإيضاح بعيداً عن

1 المصدر نفسه 1933/11/1.
2 السياسة الأسبوعية؛ شرق، 36.
3 المصدر نفسه، شرق، 36.
4 المصدر نفسه، شرق، 37، 41.
5 المصدر نفسه، شرق، 48.
6 السياسة الأسبوعية 1933/11/1؛ شرق 49.
7 السياسة الأسبوعية 1929/5/18.
8 شرق، 48.
9 المصدر نفسه، 49.
10 المصدر نفسه، 49.
11 Comte Rede, 3.

التصوّرات الإيمانية[1]، أما الميتافيزيقيون فإنهم يبحثون عن المعرفة المُطلقة، التي ينطلقون في البحث عنها من قواعد أساسية أنطولوجية، يُشكّل المنطق الإنساني فيها الوسيلة اليتيمة للمعرفة، وهي تهمل بالتالي ملاحظة العالم المادي المحسّ[2]. وعلى ضوء كونت، فإن هيكل يرى هو الآخر، أنّ وسائل الوضعيّة تقوم على الملاحظة والمقارنة[3] والاستنتاج، وهي الوسائل التي يتمكّن المرء عبرها من تشكيل شخصيته الطبيعية والإنسانية[4]. كما أنّ هيكل يرى، كما رأى كونت قبل ذلك، في تقدم الاقتصاد والصناعة خطوة حاسمة في اتجاه الفكر الوضعي[5].

لقد ظلّ هيكل يقفو أثر كونت، وبقي يدور في فلكه إجمالاً؛ وبخاصة عندما كان يرى أن الفضل يعود في تطور الوعي الإنساني في الفن والعلم والصناعة، إلى الثورة الفرنسية[6]. لكنّ هيكل لا يتحدّث بوضوح عن أن هذه الحقبة تقع، تبعاً لتصورات كونت، تحت سيطرة التفكير الميتافيزيقي السلبي[7]. فهيكل يصنّفها في حقبة ازدهار الروح الوضعي. وهنا يقع هيكل تحت تأثير كونت من جديد، عندما يرى أنّ الديمقراطية تولّدت عن الثورة الفرنسية، وأن الديمقراطية صنعت الدولة القومية لتكون وسيلة للدفاع عن الكيانات الديمقراطية التي بدأت بالتشكّل[8]. وهيكل يتجاهل هنا تمييز كونت بين الميتافيزيقي والوضعي من جديد.

وفي الختام يلخّص هيكل تأمّلاته التاريخية، عندما يسعى إلى استخراج العوامل الأربعة، التي قامت عليها، كما يرى، قواعد أوروبا الحديثة. وهذه القواعد، كما يراها، هي العلم، وما تولد عنه من صناعة اقتصاد[9]. وهذا يتوافق بالتأكيد مع روح كونت العلمية[10]. أما الأساس الثالث، فهي عند هيكل فكرة الحرية المتمثلة في الديمقراطية، أما الأساس الرّابع فهو الدولة القومية التي قامت لحماية الديمقراطية، وتعد القومية التجسيد الفكري لها[11]. ومن الملاحظ أن هيكل يضع العاملين الأول والثاني اللذين يجسّدان الروح الوضعية عند كونت على قدم المساواة مع العاملين الآخرين اللذين يرى فيهما كونت نتيجة من نتائج الروح الميتافيزيقية المدمّرة[12]. وعبر هذا التلخيص يشرع هيكل بنقده الذاتي المستقل للعقل الأوروبي.

أزمة أوروبا بوصفها أزمة للعقل

يتساءل هيكل عن الأساس الذي اعتمدت عليه أوروبا الحديثة في نهضتها، ويرى أنّ هذه الحضارة لو قدّر لها أن تسلك كما سلك الإسلام، وكما سلكت المسيحية من قبل «لكان لواء العلم خفّاق البنود في طليعة الغزاة الأوروبيين»[13]. لكنّ أوروبا لم تفعل ذلك لا قبل الثورة الفرنسية ولا بعدها، وباستثناء فترة التوسع

---

1 انظر: شرق، 36، ibid. 5 — 11.
2 شرق، 36، ibid. 17 — 25.
3 ينتمي هيكل إلى الذين يقومون بالملاحظة على نحو مبسط بين الأشياء والعلاقات القائمة وإلى الذين يقومون بتصنيف الكلمات، وهذا التبسيط لا يغير بطبيعة الحال في عدم استقلالية مضمون عالمه المتخيّل.
4 شرق، 48؛ Comte, Rede, 25 — 35.
5 المصدر نفسه، 51؛ ibid., 53, 63, 125.
6 المصدر نفسه، 51؛ Comte Soziologie, I17.
7 ibid., I30 — 31.
8 Comte Soziologie, I35 — 39. بخصوص الحرية بوصفها مبدأ ميتافيزيقياً، 45 — 48. وحول المساواة وسيادة الشعب بوصفها مظهر للروح الميتافيزيقية، 49 — 50، والقومية بوصفها سياسة منظمة.
9 شرق، 52.
10 Comte, Rede, 17.
11 شرق، 52.
12 المصدر نفسه، 53.
13 شرق، 53.

النابوليوني القصيرة «فإنّ أوروبا لم تقم بغزو العالم لا باسم العلم ولا باسم التفكير الحر»[1]، وإنما قامت لتغزوه باسم الصناعة الأوروبية التي تقدّمت على العلم[2]. ولم يكن غرض الأوروبيين في الشرق «علمياً»، ولا كانت له صلة بالحرية أو الديمقراطية»[3]. وهذا هو ذنب القومية الأوروبية، في المقام الأول، التي قامت لتذبّ عن الفكرة الديمقراطية وتحميها. فالعلم الأوروبي لا ينتشر في الشرق إلا على نحو ممسوخ، لا يمثّل إلا مصالح الصناعة الأوروبية، كما أن الفكر الديمقراطي الأوروبي هو الآخر، لا يظهر هنا إلا على نحو مشوّه كالقومية تماماً، التي تظهر هي الأخرى هنا على نحو فاسد تماماً، فهي لا تجيء تدعيماً للفكرة الديمقراطية بل حماية لمصالح الصناعة الأوروبية[4]، وهي التي أسهمت في جعل الدول الأوروبية تنظر إلى بعضها نظرة تنافس وخصومة، لا «نظرة تعاون وتضامن في إذاعة العلم وبث حضارة تؤمن «دول أوروبا بأنها تكفل سعادة العالم وخيره»[5].

وقد ضحّت أوروبا بمبادئها لصالح تلك الأشكال الممسوخة، لذا تحوّلت حضارتها إلى حضارة استعمارية، لا تسعى إلى نشر العقلانية والحرية بين الشعوب، بل تسعى للتوسّع والسيطرة[6].

لكنّ هيكل لا يستطيع أنْ ينبذ أوروبا الإمبريالية بالمطلق، لأنّ هذه الأشكال المشوّهة للعقلانية التي حملتها معها إلى الشرق، أسهمت في فكّ الشرق من جموده، ومنحته إمكانية البحث عن حياة جديدة[7]. وقد أتاح شكل الاعتداء الأوروبي للإنسان أن يعبّر عن فكره بحريّة لم يكن يعرفها في نظام الدولة الأوتوقراطي الشرقي[8]. وإذا كانت الدول قد رزحت تحت نير الاستعمار، فقد استطاع هذا الاستعمار أن يمنح الأفراد الإمكانيات الواسعة لتحقيق الذات[9]. لذلك كان من الطبيعي، كما يرى هيكل، أنّ يولّي الناس وجوههم صوب أوروبا، ليتعلموا الحرية والعقلانية منها، وأن يشعروا بسبق الغرب الكبير للشرق[10]. لكنّ هيكل يرى أنّه من الخطأ أنْ يظن أحد أنّ الخروج من هذه الأزمة والبحث عن الخلاص يكمن في تقليد أوروبا[11]. أما الطريق السليم، كما يرى، فيتمثّل في إعادة بناء الأخلاق للشعوب في الشرق التي دمّرتها أوروبا بقصد ووعي، وأن تشعر هذه الشعوب بأن لديها موروثاً تاريخياً لا يقلّ عما لدى أمم الغرب[12]. ولتحقيق هذا الأمر يحتاج المرء إلى العقل، بصرف النظر عما يعانيه هذا العقل من ضعف[13]. ولكن كيف يمكن الانفصال عن هذا العقل الذي قاد أوروبا إلى أزمتها وأنتج حضارة مادية إمبريالية؟ وما الذي يشوّه العقل؟ يرى هيكل أن السبب يعود إلى الاستقلال الذي تمتع به العقل في الحضارة الغربيّة، وإلى الدور المركزي الذي يتمتع به هذا العقل في عالم الغرب الفكري.

---

1 المصدر نفسه، 56.
2 المصدر نفسه، 56 ــ 58؛ وانظر السياسة الأسبوعية 1932/10/14.
3 شرق، 58.
4 المصدر نفسه، 58.
5 المصدر نفسه، 58 ــ 59.
6 المصدر نفسه، 58 ــ 77.
7 شرق، 61 ــ 62.
8 المصدر نفسه، 61 ــ 62.
9 المصدر نفسه، 61 ــ 62.
10 المصدر نفسه، 69 ــ 70.
11 المصدر نفسه، 95.
12 المصدر نفسه، 74 ــ 75.
13 المصدر نفسه، 75.

«أهمل الغرب روح الخلق هذه، لأنّ طريقة العلم لا تعتمد على شيء غير الحسّ»[1].

ويحتاج المرء من أجل تأسيس الأخلاق والنظام إلى المثل الأعلى الذي يمنح السلوك الإنساني الطريق السليم. وهو ما لا يستطيع العلم أن يصنعه «لأنّ المثل الأعلى لم يكن يوماً من الأيام مطمع العلم، إنما كان مطمع العلم الوصول إلى الحقيقة المحسوسة»[2]. ففي العالم المادي الذي يتحكّم العلم بجميع جنباته، لا مجال للمثل الأعلى[3]، لهذا يكتفي الأوروبيون بالتحكم في الطبيعة والسيطرة عليها[4]، وقد باءت كلّ مجالات المفكرين الأوروبيين لتأسيس أخلاق في ضوء تلك الأسس العلمية بالفشل[5]، لأن العقل يظلّ يوجّه طموح الإنسان في بلوغ السعادة نحو التحكّم بالعالم المادي[6]. لذا كان من الطبيعي «أن ينقلب هذا المجهود إلى الناحية الماديّة والاقتصادية ويجعل منها كل رجائه في الحياة. فكان من ثمرة ذلك ما تعاني الإنسانية اليوم من شقوة وبؤس زادا في إغراء الجمهور بالتشبّث بهذا الأمل وهذا الرجاء»[7]. أمّا الزعم الذي يرى أنّ العقل الأوروبي لا يستطيع إلا أن يكون صاحب السلطان، فهو الذي أدّى إلى تشويه أسس الحضارة الغربية وتدمير الإنسان فيها. لذلك فإنّ التقدّم لا يستطيع أن يجعل من العقل ضماناً لاستمرار حضارته في التطوّر، وسينظر إليه بوصفه لوناً من ألوان تعزيز الأسلحة في مجالات الصناعة والتقنية التي تسمح باضطهاد الشرق. وإذا كانت الثنائية التي جسّد هيكل عبرها السمة المسيطرة للعقل تبدو ساذجة تماماً، فقد كان عليه وهو يضع الأفكار التي ترسم الملامح الإمبريالية للسياسة الأوروبية أن يربط ذلك بالطبيعة الخاصة بالعقل الوضعي وسعيه للسيطرة، ليشكّل ذلك أساساً لبناء نقد حقيقي لأوروبا.

لكنّ هيكل لم يتمكن من ممارسة نقده على نحو مطّرد. فإنّ نقده للإمبريالية لم ينبن على تحليل اقتصادي للرأسمالية الأوروبية، كما أنّ نقده للفلسفة الوضعية يقتصر على قَلْب مبسّط للأوضاع، فهو يقول:

«فالحقيقة أنّ علاقتنا بالكون غير قابلة للسيطرة، كما بيّنها لنا العلم، فالدرجة التي نسيطر فيها على الكون هي قليلة إذا قارناها بسيطرته علينا التي نعجز عن مقاومتها»[8]. لذا وجد هيكل نفسه مضطراً للبرهنة على أنّ العقل لم يعرف بعد كلّ قوانين الطبيعة[9]، وأنّ العلم الحديث يعارض آراء كل من رينان وتين العقلانية، لأنّ «خطوات العلم قد غدت في زمننا الحاضر أكثر بطئاً من السابق، وصارت الأنظار كلها تتّجه صوب العلم التطبيقي، أكثر من الالتفات صوب اكتشاف قوانين جديدة»[10]. لذا صار من المتوقع، كما يرى هيكل، أنّه بعد مدة زمنية لا تتجاوز الجيلين القادمين أن تنتهي الاكتشافات العلمية والتقنية والصناعية في أوروبا إلى مستقرّ لها، وأن ينتهي بالتالي الدور الأوروبي[11]. وإذا لم يقع ذلك، فإنّ من المتوقع أن توجد

---

1 السياسة الأسبوعية 1929/5/18.
2 المصدر نفسه، 1929/5/18.
3 المصدر نفسه، 1929/5/18.
4 المصدر نفسه، 1929/5/18.
5 المصدر نفسه، 1928/12/29، 1929/4/27، 1929/5/18، ثورة، 13.
6 السياسة الأسبوعية، 1929/5/18.
7 ثورة، 13.
8 السياسة الأسبوعية، 1929/5/11.
9 المصدر نفسه، 1928/12/29.
10 المصدر نفسه، 1928/12/29.
11 المصدر نفسه، 1928/12/ 29، 1923/4/27.

معرفة حقيقية، بعد أن يحدث تغيير شامل في فرص اكتساب المعرفة[1]. ونظراً لأن العقل الحالي عاجز عن السيطرة على الكون فإنه ليس جديراً بأن يكون أساساً للحضارة:

«فالحضارة وهي طريقة حياة العالم وسبيل سعيه إلى الرغد والسعادة، لا تستطيع أن تنتظر حتى ذلك اليوم البعيد الذي تصبح فيه الإنسانية في صورة غير الصورة التي نعرفها ويعرفها آباؤنا وأجدادنا من ألوف السنين. وما دمنا جميعاً نشهد في حضارة الغرب شيئاً من مقدمات القصور عن أن تؤدي للعالم ما تشعر الإنسانية أنه طلبتها في الحياة من رغد وسعادة فلا مفّر لهذه الحضارة من أن تسمح لحضارة غيرها ـ رويداً رويداً بطبيعة الحال ـ من أن تقوم بما قصرت هي عن القيام به»[2].

يثور هيكل على سيطرة المعرفة الوضعية، لكنّه وهو الذي يتموضع داخل التقاليد الوضعية، لا يستطيع أن يستوعب العقل إلا بوصفه عقلاً مسيطراً. وهو لا يثور على السمة المسيطرة لهذا العقل، كما يزعم، بل على مقدرة هذا العقل العاجز عن السيطرة. وثمة باعثان قادا هيكل لبناء هذه الفكرة؛ أما الباعث الأول فيتمثّل في الرغبة في هدم التفوق العلمي للغرب، وإعطاء الشرق الفرصة لتحقيق ذاته. وأما السبب الثاني فيتمثل في خيبة أمل هيكل من هذه المعرفة المسيطرة التي لم تجلب معها النظام والبناء، بل الفوضى على ما يظهر، وأدت إلى افتراض الركود العلمي، لتتم تنحية نتائج التطور الهادئ التي جاءت ثمرة لإنتاجية العلم في ذروة فاعليته.

إنّ قلْب مسألة تقييم العقل، يمنح هيكل الفرصة اليتيمة التي يستطيع عبرها الجدال مع الوضعية. ففي ظل نتائج ذلك الارتداد المبسّط عن حالات أوجست كونت، توصل هيكل إلى ما يعانيه العقل من ضعف، ونادى بضرورة العودة إلى الإيمان.

المبدأ ووظيفة الإيمان

إنّ من طبيعة الجدل الذي يريد أن يُنكر مقدرة العقل على السيطرة للشروع في تأسيس أخلاقيات جديدة، أن ينظر إلى الإيمان بوصفه مظهراً من مظاهر الضعف[3]. ولهذا يقول هيكل:

«وما دامت حياة الإنسان محدودة، وما دام كل واحد منا يبدأ جهاداً جديداً للوقوف على ما أورثه أسلافه من العلم، ثم يرى نفسه بعد كل مجهوداته أمام غيب لا يقل عن العلم قوة وجلالاً، ما دام ذلك كلّه، فسيظلّ في النفس الإنسانية ضعف قد لا يعرف الإنسان الجانب الذي يكمن فيه»[4].

ولا يستطيع المرء إزاء هذا الضعف أن يقاوم، فلا يتبقى أمامه غير الاستسلام «لا إذعان خضوع ولكن إذعان رضا وسلام»[5].

يوضّح هيكل في مكان آخر أنّ الإيمان «حقيقة اجتماعية» يصعب على الجماعة أن تعيش بدونها»[6]. فتتشابه الملاحظتان السابقتان في كونهما ذاتيّتين لا تصدران عن تأمّل موضوعي بل عن ذاتيّة الإيمان. ولا

1 السياسة الأسبوعية، 1929/5/18.
2 المصدر نفسه، 1929/5/18.
3 السياسة الأسبوعية، 1929/4/27.
4 المصدر نفسه، 1929/4/27.
5 المصدر نفسه، 1929/4/27.
6 المصدر نفسه، 1929/5/18.

يجري الحديث فيهما عن رسالة دين بعينه، بقدر ما يجري فيها الاهتمام بالحالة النفسية لكل من الفرد والمجتمع، بوصف ذلك مسوّغاً كافياً من مسوّغات الإيمان. ولا شك أنّ هذه النسبية النفسية تعود في جذورها إلى الفلسفة الوضعية؛ لأنها لا تبرهن على الجهود التي لا ترغب في البقاء في حالة يأس، بعد إنكارها للعقل[1].

وبقدر ما كان هيكل يبلور ضرورة الإيمان من منطلقات ذاتية، فإنه كان يمتلك القليل من المعرفة التي تؤهّله للحديث عن الإيمان من منطلقات موضوعية. فهل كان هيكل في بدايات الأزمة مقتنعاً بأنّ الإيمان الجديد مشروط بالعقل[2]، لدرجة أنه وجد نفسه بعدما يقرب من ستة أشهر يعلن أنّ ما ينطوي عليه الموروث الفرعوني من تنوير قادر على إخراج الإنسان من أزمته؟»[3].

بعد ذلك بدأ هيكل بانتظار نبيّ من الشرق[4]، ثم أخذ يدافع بعد أسبوع من ذلك، عن فكرة الواجب بوصفها المثل الأعلى الذي يهدي إلى الطريق القويم، من غير أن يجهد نفسه في تعليل مصطلح الواجب هذا، وتبيان ما إذا كان هذا التعليل يتوافق مع فلسفة أوجست كونت أم لا[5]. وفضلاً عن ذلك فثمة تأكيد على أنّ أشكال الإيمان لا حصر لها وأنها تتجدّد على الدوام، كما أن الأشكال التي يتجلّى فيها الضعف الإنساني على شكل قوى عظمى تتحكم في الكون، هي الأخرى لا نهاية لها[6]. لكنّ هيكل لم يستقرّ على هذه الحال، فقد تبدى له التراث الفرعوني ثانية مصدراً من مصادر التفاؤل[7]. ولم تغب فكرة رفاهية الشعوب وسعادتها عن البال، وبخاصة عندما يشرع الناس يفكرون بعمق في أوقات فراغهم بوحدة وجودهم[8].

وفي أخريات عام 1932[9]، أعلن هيكل انحيازه النهائي إلى الإسلام[10]. وقد كان المنحنى الذي رسمه هيكل ابتداءً من أوغست كونت مروراً بالفراعنة وانتهاء بالإسلام، واسعاً. ولعله يصعب أن نتتبّع التعليلات التفصيلية لذلك كلّه، التي سبق لهيكل أن صرّح بها في المراحل المختلفة المشار إليها.

ولعلّ من المهمّ أن نشير في هذا السياق إلى عاملين يشكلان قاسماً مشتركاً لهذا التصوّرات الإيمانية. يتوجّب علينا أن نشير في هذا المجال إلى تصوّر هيكل الزمني الذي يرى أنّ الغرب الذي لم يتح له المجال، بعد انهيار نظامه الديني ـ الكوني أن يصنع نظاماً عقلانياً جديداً، قد بدأ ينتقل من أزمة إلى أخرى

---

1 السياسة الأسبوعية، 1927/7/30، 1929/4/27، 1929/5/11، 1934/4/14.

2 المصدر نفسه، 1927/7/30.

3 المصدر نفسه، 1928/1/7.

4 المصدر نفسه، 1929/12/29. وقد لامه رشيد رضا، الذي كال المديح في هذه الفكرة لهيكل على نقده لأوروبا، لأنه نسي أنّ الرسول محمد ــ صلى الله عليه وسلم ــ قد ظهر في الشرق من قبل، المنار 625/24.

5 السياسة الأسبوعية 1929/1/5.

6 المصدر نفسه، 1923/4/27.

7 السياسة الأسبوعية، 1929/5/11.

8 المصدر نفسه، 1930/3/23، 1934/4/14.

9 يمكن اعتبار ذلك العام حاسماً للأسباب التالية:

أ. لقد صرح هيكل عام 1926 بأن الإسلام دين كغيره من الأديان ولم يكن يميز بين الأديان السماوية وأديان الشرق الأقصى. انظر: الإيمان/32 ــ 34، السياسة الأسبوعية 1926/7/24.

ب. لا يوجد في السياسة الأسبوعية قبل هذا التاريخ، يعلن هيكل انتماءه للإسلام دون تحفظ.

ج. كان عام 1932، بداية النشاط التبشيري المسيحي في مصر وقد نشأت، كردة فعل على هذا النشاط «جمعية مكافحة التبشير»، التي انتمى إليها كتاب بارزون وصحفيون (انظر المنار 311/33 ــ 313)، مثلما انتمى إليها هيكل مذكرات 328/1 ــ 329. وقد أبدى هيكل في هذا النشاط نوعاً من العدوانية، تتبدى في بداية الفصل الخاص بالمقالة الافتتاحية في السياسة الأسبوعية، وقد غرّمته إحدى المحاكم المصري عقوبة مالية بتهمة تهييج الطوائف الدينية في المجتمع المصري، ضد بعضها. انظر مذكرات 356/1 ــ 357.

10 السياسة الأسبوعية 1932/5/23.

ويهدّد بخلق أزمة عالمية. أما حضارة الشرق، التي كان على الغرب أن يمنحها دوراً قيادياً، فهي القادرة على إعادة بناء الوحدة بين الإنسان والكون[1]. وكي يدلل هيكل على قدرة الحضارة الشرقية على إعادة هذا البناء، فقد سعى لإضعاف تأثير الزمن، بحيث لا يبدو التاريخ المنصرم عنصراً مفرّقاً بين الشرق الحديث وحضارته الغابرة.

وقد تمكن هيكل من أن يقتبس من تين تصوّره الزمني هذا دون كبير عناء. فقد سبق لشتادل مان أن وضح أنّ «البنية السيكولوجية» في منظور تين التاريخي «لا تتمدّد تاريخياً على نحو جوهري، بل بطريقة المصادفة»[2]. ففي أثناء عرض هيكل لضرورة العودة إلى الفرعونية، تبدت مدى حاجة هيكل لمثل هذا المنظور الزمني، لضمان عملية الاتصال بالجذور التاريخية. أما الصورة التي رسمها هيكل في هذه الأثناء عن «أزمة الوجود» فلها «رمزيتها التي تكشف عن سطوة المكان وضعف الزمان في التفكير الإنساني»[3]. وسطوة المكان هذه دليل عنده «على أنّ الحضارات المتعاقبة ... لا تغيّر شيئاً على الإطلاق فيما يخص تأثير البيئة الطبيعية في الإنسان، فهذا التأثير يبين أن الناس، كالعامة، لا يأبهون لتوالي القرون»[4]. إنّ سطوة المكان تحكم على الزمن الواقع بين جذوره القديمة والعصر الحالي بالتغييب. فالبنى الثابتة التي ظهرت في الماضي القويّ والمتّصلة بالأبعاد المكانية لذلك الماضي، قادرة على ضمان المستقبل القويّ، طالما ظلت أبعاد ذلك المكان قائمة. لذا فإنه لا يمكن للنظام والانسجام اللذين نطمح إلى تحقيقهما، أن يوجدا إلا إذا تمّ إضعاف العنصر الزمني، الذي أدرك هيكل سطوته أثناء ذلك التطور المقلق في عشرينات القرن الماضي وثلاثيناته.

الإلهام عنصرٌ من عناصر النظام

ما هو الأساس الذي ينبغي أن يعتمد عليه هذا النظام، إذا توجب الحدّ من الحريّة والعقل والزمن إذا أريد لهذا النظام أن يتحقق؟

يتوجّب تحرير النظام من سطوة العقل ليحلّ بدلاً عنه مبدأ آخر يجعل الخضوع للنظام الكوني بمثابة الصلة الممكنة الوحيدة القابلة للإدراك. وهذا المبدأ يرتكز على الإلهام[5].

وقد كتب هيكل في كانون الأول عام 1928 يقول:

«قد يذهب بعضهم إلى أن عصور الإلهام قد انتهت وإلى أنّ العلم وامتداد سلطانه إلى مختلف نواحي الحياة يجعل الكلمة الشعرية التي تستريح لها النفوس جميعاً أمنية عزيزة المنال»[6]. غير أنّ هيكل لا يقرّ بهذا الاعتراض. فانطلاقاً من قناعته التي ترى أنّ التطور لا يستطيع أن يُغيّر شيئاً من المبادئ الأساسية لأية حضارة على الإطلاق، يرى أن تقبّل العقلية الأوروبية في الوقت الحاضر أمر ضروري، لأنه يشكل مرحلة حتمية من أجل بعث الحضارات الشرقية القديمة، التي يتوجب عليها أن تتغير قليلاً كي تتمكن من جعل

---

1 ولدي، 325 ــ 326؛ السياسة الأسبوعية 1934/4/14.

2 Stadelmann in HZCLXVII 124.

3 Tillich, 140.

4 السياسة الأسبوعية 1929/12/29، وانظر ولدي: 325 ــ 326.

5 السياسة الأسبوعية 1929/12/29.

6 المصدر نفسه، 1929/12/21.

مبادئها القديمة صالحة من جديد. وستنبعث عندئذ شاعرية قوية تسمح للإلهام بالتغلب على العقل[1]:

«ومن هذا الاحتكاك بين القديم الموروث والحديث المستعار تكون شرارة الإلهام تتجلى خلالها كلمة الحق التي تفسر لغز الوجود لأهل الجيل الذي تقال فيه»[2].

بعد ذلك يجري تحديد رسالة الإلهام مجدّداً من أجل إيضاح ماهيّة المشروع، ولإيقاف أفكار التطور والحفاظ على غلبة القديم وسيادته: «إن كلمة الحق هي الكلمة التي تجتمع فيها مظاهر الحضارة الغربية المستعارة وهذا الأصل يقوي الثابت من حضارة الشرق التي كانت دائمة الطموح لمعرفة كلمة الحق»[3].

يذكّر هذا الانتظار بقوة، بذلك الانتظار الذي سبق لهيكل أن تحدّث عنه عام 1917 في كتابه عن روسو، ويكاد يتماهى حرفاً بحرف من صياغته آنذاك:

إن الوحي يشكل للنبيّ قوة تاريخية تفوق قوة العقل، كما أن كلمة الحق قادرة على أن تضيء العالم وأن تعيد بناءه من جديد، وفضلاً عن ذلك فإنّ الحالة التي جرى الحديث فيها عن الانتظار، تتشابه إلى حدّ بعيد مع الحالة التي كانت قبل 1917. فقد كان صعود هيكل وترقّيه في العمل السياسي آنذاك يسير في طريق مسدود، كما أنّ خيبة أمله بأشكال التفكير القديمة، والمرارة التي يستشعرها جرّاء الأزمة التي كان هيكل يعيشها، كل ذلك جعل هيكل يبحث عن العلاج في «كلمة الحق» النبوية[4].

ولكن هل ثمة فروقات واضحة بين الحالين الماضي والحاضر؟ لقد صار هيكل واحداً من زعماء الحركة الأدبية، ومن أشهر الصحفيين في مصر، وعلى الرغم من كل التراجعات التي عاشها، فقد بقي ذا تأثير لا بأس به في حزبه ـ مما يعني أن ثمة فروقات مهمّة بين انتظاره عام 1917 وانتظاره عام 1928. كما أن ثمة فرقاً آخر في الوظيفة التي تترتب على الانتظار:

فقد كان هيكل يتوقع انهيار هذا المجتمع الذي أفسده غياب العدالة على المستويين الإجتماعي والاقتصادي. فكان ينتظر نبيّ العدالة الإجتماعية والتغييرات الثورية. أما في عام 1928 فقد صارت الحرية ظاهرة تهدّد بالخطر، ولم يعد الحديث عن العدالة الإجتماعية والاقتصادية يندرج ضمن اهتمامات هيكل. لذا صار يرى أنّه عندما تختبئ المصالح المادية وراء أية فكرة ـ كما يفعل الاشتراكيون ـ فإن ذلك يشوهها ويفشلها، ولن تنجح الفكرة إلا عندما تكون لصالح الإنسانية وخيرها وكمالها المطلق[5]. أما الفوضى الإجتماعية والفكرية فهي لا تنشأ إلا من خلال الخلط بين الأفكار والمصالح. ولم يعد المنتظرة يشكّل العبقرية الملهمة للثورة الإجتماعية، بل صار النظام الفكري بمجموعه.

أما الفرق الثاني فهو يكمن في الخلفية التي تصدر النظرية المعرفية عنها. ففي عام 1917، كان هيكل يراهن على الإلهام والعبقرية بوصفها طاقات تاريخية خلاّقة، لأن العقل الحتمي ـ السببي عند تين استطاع

1 تجيء «الشاعرية» في سياق كتاب كارلايل الشاعر بوصفه بطلاً ومعبّرا عن الحضارة. (كارلايل 114، 115، 168)، وبوصفه معبراً عن التعاليم الطبقية، كما في تصورات تين التي ترى في الكلمة ذات النبرة العاطفية، منطلقاً لإدراك الحركات التاريخية. (Taine. Nouveax. essais 273 — 274) وتتفق مع منظور العصر الجاهلي الذي يرى في الشاعر قوى غير منظورة، ورائياً ملهماً (Noeldeke Schwally, 128).

2 السياسة الأسبوعية 1928/12/29، تلتقي هنا كذلك دلالات الإلهام التي يأخذ هيكل من تين وكارلايل معاً، مع التصورات الإسلامية التي ترى أنه يبعث الله على رأس كل قرن من يجدد لهذه الأمة دينها، وبذلك يكون للجماعة «كلمة الحق» مجدداً، وانظر Watt، Muslim Intellectual 147, 180.

3 السياسة الأسبوعية 1928/12/29، شرق، 137.

4 المصدر نفسه، 1929/4/20.

5 السياسة الأسبوعية، 1929/4/20.

أن يبرهن على فاعلية كل منها. أما في عام 1928 فلم يعد الإلهام في نظر العقل مشروعاً سيكولوجياً عابراً ذا فاعلية تاريخية قوية له قواعده العقلانية الواضحة، ووجوده يتشكل من خلال تجمّع «العدد الأكبر من التيارات» التي تؤكد سيطرة هذا العقل. فقد غدا العقل الآن على نحو غير مفهوم، مُلهماً لأشكال معرفية في كل المجالات، لا يستطيع العقل نفسه أن يستوعبها. «فالمراقبة الحسّية والتفكير الإنساني»، كما يرى هيكل، غير قادرينَ، إلى اليوم، أن يدركا جميع قوانين الوجود. لذلك يتوجب على الناس أن يطوّروا حاسة قادرة على أن تميّز نفسها عن بقية الحواس وتنير لنا جانباً من جوانب الحياة التي يعجز العلم عن إنارتها. وهذه الحاسة هي التي سماها بيرغسون الحدس وتسمّيها الأديان البصيرة أو النور[1]. لذلك فإنّ الحدس لا يبرز في وظيفته التكوينية فحسب، بل يبرز في وظيفته الإدراكية على نحو يوازي العقل تماماً. أما الفراغ الذي يتولد عن خيبة الأمل بالعقل، فيمكن للحدس المؤمن أن يملأه.

لقد كان يتوجب على هيكل أن يفصل بين السعادة والنظام من جهة، وبين العقل من جهة أخرى للحفاظ عليهما. وعلى المرء، كما يرى هيكل، نظراً لما يعرفه عن ضعفه[2]، أن يخضع للنظام الكوني[3]، من غير أن يتساءل عن المعنى. «إنّ على الجميع أن يتأملوا الحياة التي يشكل الإيمان والوجود فيها وحدة متساوية في الأهمية، تسعى إلى تحقيق هدف سام، حتى ونحن لا نستطيع أن ندرك ماهية الهدف، وأن نتفهّمه، لأنّ هذا سرّ الوجود وسرّ الكون جميعاً»[4]. ولو أنّ الناس «قد بنوا سلوكاتهم وعلاقاتهم على هذه القاعدة، لأنحلّ العسير. ولرأوا أنّ مشكلاتهم في طريقها إلى الحلّ»[5].

لقد جرى سحب السؤال عن علّة النظام من مجال العقل. وغدا الضعف الإنساني حجة على أية محاولة لتجاوزه. فالإقرار بالنقص الدائم للإنسان هو الضمان للسعادة والنظام.

إنّ الإيمان بوحدة الوجود يؤدي إلى إضعاف الزمن والعالم الإجتماعي المشخّص، فالإلهام يعتمد على ضعف العقل الذي يتبدّى في غياب الإنسان مقابل العالم. وهذه هي رسالة مذهب وحدة الوجود النبوية على أقل تقدير، وهي في الوقت نفسه رسالة التصوّف الإجتماعي الذي يهتم بالحفاظ على النظام القائم. ويبدو واضحاً في ضوء رؤية هيكل للزمن أنّ العنصر الاستاتيكي للنظام والتنظيم، أقوى من العنصر الديناميكي للرغبات ولتحقيق الذات.

العلاج والسيطرة

وهناك عنصر ثانٍ يجيء بمثابة القاسم المشترك مع التصوّرات الإيمانية. فقد بقي هيكل يعاني من تفوّق أوروبا في جميع الميادين وبخاصة في ميادين العلوم والتقنية والآداب. وكان يرى أن العبء الذي يتولد عن هذا التفوق الأوروبي، قابل للتحمّل، طالما بقي العقل الأوروبي يشكل ضماناً للمستقبل الذاتي. أما الآن فقد تكسّر هذا الحلم، ولم يعد بالإمكان احتمال هذا التفوّق أكثر من ذلك. وكادت كل مقالة تدور حول هذا الإيمان الجديد تنتهي بصياغات ترى أن الأمل يتولد من الانقلاب على تلك المواضعات.

---

1 السياسة الأسبوعية، 1929/5/18.
2 المصدر نفسه، 1930/10/18.
3 ثورة الأدب، 240 – 241؛ ولدي 311، 317، 325 – 326، 330، 337؛ السياسة الأسبوعية 1930/2/8.
4 السياسة الأسبوعية 1934/4/14.
5 المصدر نفسه، 1934/4/14.

وبعد مرور نصف قرن على إشارته التي ترى أنّ التيارات الثيوصوفية في أوروبا العلمية غير قابلة للمقاومة، بدا له أنّ وجود هذه الدائرة الصوفية برهان على أنّ علماء أوروبا أنفسهم يرون أنّ العلم أبدى عجزه عن تزويد الشعوب الغربية بالغذاء النفسي وأنّه «لا مفرّ من الالتجاء إلى الشرق»[1]. لذا صاروا يبحثون عن العلاج «على أساس من إلهام أبناء بوذا»[2]. بعدها يتساءل هيكل إن كان يمكن للغرب أن يتوصّل إلى روح قادرة على أن تمنح حضارته أساساً جديداً تمكنه من الاستمرار في السيطرة على العالم:

«أم أن الغرب سيظلّ يضطرب بين موج من إلهامات الشرق الكثيرة القويّة حتى يقوم في الشرق مناد بكلمة الحق، فإذا الغرب وعلمه يتبعانه طائعين لأنهما يجدان في كلمته صلة الإنسانية بالوجود ويجدان لذلك فيها سبيل السعادة»[3].

ونظراً لأنّ جميع أصحاب الرسالات قد جاؤوا من الشرق فإن هيكل يضيف قائلاً: «إذا صحّ لنا أن نتّخذ التاريخ هادياً للجواب، كان لنا أن ننتظر صاحب كلمة الحق التي تفسر الوجود في الشرق»[4]. ثم يضيف:

«وستعم مدنيّة الشرق الروحية العالم بعد أن تربط أواصر العلم وصلات الميكانيكا العالم كلّه وتجعل منه بقعة ضيّقة. ويومئذ يكون التعاون بين حكمة الشرق ونشاط الغرب تعاوناً يجمع إلى الرجاء والسعادة وإلى الحكمة السامية الطمأنينة الروحية»[5].

في بداية الأزمة كان هيكل يعزو النشاط والذكاء والعلم والتقنية والرفاه إلى الغرب، في حين كان يعزو الروح والسعادة والأمان النفسي إلى الشرق. وكانت تجري الإشارة في الوقت ذاته، أن الروح هي القادرة وحدها على تحديد طبيعة هذه الحضارة الجديدة:

«يومئذ ينفخ الشرق في حضارة الغرب بعض آثار هذه الروح وإذا أهل الغرب ـ وهنا يستعير هيكل شيئاً من الصياغة القرآنية[6]ـ يدخلون في حضارة الشرق أفواجاً مؤمنين لا مستعيرين»[7]. إنّ كلمات هيكل الأخيرة تشير إلى اعتقاده أنّ روح الشرق قد استعار المظاهر السطحية من حضارة الغرب، وأنّ الاحتكاك بين مظاهر الحضارة الغربية المستعارة، وهذا الأصل القوي الثابت من حضارة الشرق، سيولّد شرارة الإلهام التي ستتجلى كلمة الحق خلالها. مع ضرورة أن نشير هنا إلى هيكل يتحدث بوضوح عن انقياد الغرب للروح الشرقية. بعدها يحدّد هيكل علاقته بالشرق بقوله:

«وإذا الشرق والغرب يتعاونان للخير والحق. وإذا ضياء باهر يفتح أبواب عصر جديد. وإذا الغرب يُنادي مقدّساً: المجد للشرق الذي قد أمدّنا بروح قضينا الأجيال نتلمّسه فلا نجده والمجد للروح، روح الخير والسعادة»[8].

وفي هذا النظام الصحيح الذي يتولّد من خلال الإلهام، تتولد علاقة الشرق بأوروبا، التي تقوم على

1 السياسة الأسبوعية، 1928/12/29.
2 المصدر نفسه، 1928/12/29.
3 المصدر نفسه، 1928/12/29.
4 المصدر نفسه، 1928/12/29.
5 المصدر نفسه 1928/12/29، شرق، 135، وقد أخطأ أحمد هيكل الذي جمع هذا الكتاب فبدلاً من راحة، جاءت كلمة رخاء.
6 قارن ذلك بالآية القرآنية: {ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً}.
7 السياسة الأسبوعية، 1928/12/29، شرق، 137.
8 المصدر نفسه، 1928/12/29.

تعاون يتميّز بخضوع الشرق لأوروبا وعلمها، وتتلخّص العلاقة بينهما بالتوزع بين الروح القائد والعقل المطيع.

إنّ الإيمان الجديد، بصرف النظر عن ماهيّته، يؤكّد دور الشرق القيادي. وقد بقي حتى هذه الحقبة، يتوقع الخروج من الأزمة في بعث الفن المصري القديم إلى حيّز الوجود ـ هذا الفن الذي يحدد الموروث الفرعوني ملامحه[1] ـ أو في نهضة الشرق التي لم يجر تبيان ملامحها بما فيه الكفاية[2]. وإن كان الإسلام قد أخذ يظهر في هذه المرحلة بوصفه المصدر الممكن للعلاج، الذي أخذ يقترب بخطى حثيثة، فالحياة الجديدة كما يوضّحها هيكل، التي استمدت قوّتها المادية من خلال العلم، «ينبغي أن تكتمل وتتحدّد من خلال الروح الأخلاقية المتجذرة بعمق في الحضارة الإسلامية»[3].

إنّ للعقل في هذه الحضارة الشرقية أهمية كبرى، لأنّ أولئك الذين درسوا في أوروبا، وتكوّنوا تكويناً غربياً، والذين استناروا بالتراث الروحي للإسلام يضعون العالم الإسلامي في مكانه بين أوروبا وآسيا وبين المسيحية وأديان الشرق الأقصى، «ويمدّون يداً في هذا الاتجاه وأخرى في الاتجاه المقابل، ويتوجّهون صوب الحضارة الحقيقية، الحضارة التي تُعلي من شأن وحدة الوجود في شكله السليم»[4].

لذا فإنه ينبغي الوقوف أمام إصرار الحضارة الأوروبية في إيمانها باستقلال العقل، ومكافحة ذلك، كي تستطيع الحضارة الشرقية أن تتفتح. وقد كتب هيكل عام 1934 حول الإيمان الجديد وعلاقته بأوروبا:

«إن الحضارة الغربيّة هي عدو الحقيقة والعامل الأكبر في القضاء عليها. لذا فإنّ من واجبنا أن نقضي على إيمان الناس بهذه الحضارة»[5].

إنّ الإيمان الجديد يتخذ من وحدة الكون مضموناً. لكنّ هذه الوحدة تتمزّق على نحو مستمر. فإذا كانت المادة والروح فيما يخص روح الشرق ليست أكثر من أسماء تفتقد الوجود الفعلي[6]، فإنّ أزمة العقل الأوروبي على الجانب المقابل، تعود لانشغاله بالمادة التي لا تسهم في تطوير المثل الأعلى. وهذا يعني أنّ هيكل يشيّد من خلال الفصل التام والمطلق بين الروح والمادة حضارتين واحدة مادية هي حضارة الغرب وأخرى روحية هي حضارة الشرق، تمكّنه باسم سيادة الروح على المادة أن يعلن تفوّق الشرق على أوروبا.

ولكي يضمن هيكل تحقيق الذات في إطار النظام الموحّد الذي يطمح للوصول إليه، ينبغي أن تبقى ثنائية الروح والمادة، والشرق وأوروبا.

العلاج على غير هدى

ولكن ما الذي يتوجّب علينا فعله طالما لا يستطيع الحدس أن يرشدنا إلى الطريق؟ وعلى أي أساس تبنى حضارة، إذا كان العقل فيها مقيّداً، وكلمة العقل لم تُقَل بعد؟ إنّ من الضروري إيجاد قاعدة، ليست كالعلم، مرتبطة بالمادّة، وليست كالعقل تسعى وراء الآمال والسعادة وتحقيق الذات. يرى هيكل أنّ هذه القاعدة موجودة في الفن والأدب. فالفن يتقدم العلم، كما يرى الآن، «فالحقيقة الثابتة التي يستشعرها الجميع، هي

1 السياسة الأسبوعية، 1928/1/7.
2 المصدر نفسه، 1929/3/23.
3 المصدر نفسه، 1933/9/29.
4 المصدر نفسه، 1932/4/10.
5 المصدر نفسه، 1934/4/14.
6 السياسة الأسبوعية، 1928/12/1.

أن تطور الفن هو المقياس الحقيقي لتطور المجتمع في طريقه نحو الكمال»[1]. إنّ الفنّ هو صانع «الروح العليا التي تأبى أن تكون الأهداف المادية هدفها، فهي تعلو بالإنسان إلى المثل العليا الجديرة بالاهتمام وإلى المقاصد النبيلة والتضحية من أجلها»[2].

ومثلما ثارت الروح الميتافيزيقية في أعمال هيكل ضد وضعية كونت، فإن «المجازات الأدبية» تثور في كتابات هيكل على توالي الوقائع المطّردة عند تين. وقد لخّص هيكل في ثورة الأدب عملية إعادة الاعتبار للأدب على النحو التالي:

«ولا مفرّ للأدب العربي من أن يُسهم بنصيب عظيم في هذا الإحياء، ولا مفرّ له من أن يوجّه، فكثيراً ما يسبق الأدبُ العلمَ في بعث الحضارات»[3]. وبعد أن يوضح هيكل أن هذا ما يحدث في الحضارات الكبرى يقول:

«وقد ظلّ ذلك شأن الأدب في صلته بتلك الحضارات أجيالاً متعاقبة حتى جاء العلم بخطاه البطيئة الأكيدة يستصفي من هذه السبل ومن هذه الميادين خلاصة القوانين العامة التي توجه الإنسانية وتوجه الحياة ... فإذا قيل بعد ذلك إنّ هذا الأدب قد قضى عليه العلم، فهو إنما قضى عليه بعد أن أدّى للعلم وللحضارة، على مدى أجيال متعاقبة، رسالة الأدب، وهو من بعد إنّما يخضع في ذلك من قوانين الحياة لما يخضع له العلم نفسه، فكثيراً ما أثبت الأدب في عصر من العصور قواعد وقوانين ثم جاء العلم في عصر آخر فحطّم هذه القواعد وزيّف هذه القوانين»[4].

إنّ العلم الذي يضطر لتصحيح الأسس التي ينطلق منها على نحو مستمر، لا يمكن له أن يتقدّم على الأدب في رأي هيكل، لأنّ ما يملكه الأدب في مقابل العلم من مزايا، تظلّ أموراً غير قابلة للإنكار. فالأدب قادر على أن يحقق التطلعات جميعها، لأنه تجسيد لحرية التفكير التي تتسامى فوق العالم المادي المشخّص، التي سبق لهيكل في كتابه عن روسو أن حدّده بوصفه نقطة التقدم الأكبر للإنسانية. وذات يوم سيقوم العلم باتباع خطوات الأدب، وسيصحّح الأخطاء التي وقع فيها.

ولكن ما هي طبيعة المضمون التي ينبغي على المرء أن يعطيه لتلك الآمال، وعلى أي الأسس يضعها؟ يجيب هيكل على هذا التساؤل بغضب. ففي مقدمة كتابه «ثورة الأدب» يرى أنّ الذين يتساءلون من المستشرقين عن حضارة الشرق، أعربية هي أم إسلامية إنما يريدون إحداث نوع من البلبلة، وربّما شاب السؤال غايات سياسية، تسعى إلى مساعدة الاستعمار في اضطهاد الشرق[5].

يعود هيكل إلى هذا السؤال في خاتمة كتابه المشار إليه، ليبين أن المستشرقين وهم يدرسون حضارة الشرق، يسعون إلى تبيان التفوق الأوروبي، أكثر مما يسعون إلى دراسة مضمون تلك الحضارة. ويصور ذلك بأسلوبه التصويري قائلاً:

«إذا أردنا إحياء حضارة الشرق من جديد بتعاون العلم والأدب، فلا مفرّ لنا ... من شق الطريق في

1 المصدر نفسه، 1928/12/1.
2 السياسة الأسبوعية، 1930/7/226.
3 ثورة الأدب 239 – 240.
4 المصدر نفسه، 240 – 241.
5 ثورة الأدب، 217، لقد لام طه حسين هيكل على هذا الاتهام ورأى فيه محاولة لاسترضاء العامة من خلال مثل هذه الاتهامات. السياسة الأسبوعية 1933/6/17.

غيابات الماضي الخفيّ اليوم على أكثرنا، بل علينا جميعاً. لنعيد بذلك بعث روحنا نحن، روحنا القومي في مصر، وروحنا المصري في اتصاله بفلسطين وسورية والعراق والحجاز واليمن وطرابلس وتونس وسائر البلاد التي اتصلنا بها، وخضعت في أي حقبة من حقب التاريخ لمصير مشترك، لتكون الحضارة التي تقوم على أساس هذا الإحياء حضارة إسلامية، كما أعتقد، أو حضارة عربية كما يريد البعض أو حضارة شرقية متصلة بحضارة فارس والهند، كل ذلك قليل الأثر عند من يريد إحياء هذه الحضارة العظيمة، ولا يريد التلاعب بالألفاظ لغايات سياسية أو غير سياسية»[1].

غير أنّ مفهوم هذه الحضارة ظلّ يتّسم بالحيرة. فقد بقيت المصطلحات المطلقة قائمة في مواجهة العقل النسبي، في إطار نسبية غير صحيحة. إنّ الطموح بالسعادة وتحقيق الذات من خلال الحرية والحد من الطابع العقلي يقدم أساساً واهياً لاستيعاب المبدأ النبوي للإسلام. وهنا يمكننا أن نتساءل عن الكيفية التي استطاع هيكل من خلالها أن يتخطّى مسألة الفصل بين العقل والإيمان والدين والحضارة التي عدّها سبباً من أسباب إخفاق التطور في أوروبا.

1 ثورة الأدب، 239.

الفصل الثامن
الإسلام، المنطلق الجديد

أزمة الليبراليين

انهارت أشكال الحكم الديمقراطي في كلّ من إسبانيا وإيطاليا وألمانيا، وحلّت أنظمة ديكتاتورية بديلاً عنها. وأصيبت النظم في الغرب بهزّة، وظهرت الأزمات الاقتصادية في كلّ من أوروبا وأمريكا، وكأنها بداية الدمار الذي يمكن أن يصيب النظام الرأسمالي. وصار العالم الإسلامي يُعاني من جرّاء هذه الأزمة. ففي مصر هبط الدخل القومي إلى ما يقرب من 40%[1]، وهبطت الأجور إلى ما يقرب من 50%[2]. أما مستوى المعيشة لكلّ من العمال وصغار الفلاحين والطبقات البروليتارية في المدن، فقد هبط إلى أدنى مستوياته. وصار الجوع والمرض والمديونية من أبرز محدّدات حياة هذه الطبقات المشوّهة[3].

تتشابه الأزمة الاقتصادية في أوروبا مع الأزمة السياسية فيها، فهيبة الزعماء الديكتاتوريين في الغرب، وما يتبع لهم من أجهزة، تبدت في أشكال لم ترض المعارضة الراديكالية عنها على الإطلاق: فأصحاب «القمصان الخضراء» من الفاشيين وخصومهم من أصحاب «القمصان الزرق» ومنظمات الشبيبة العسكرية التابعة للوفد، يسيطرون على شوارع القاهرة[4].

وقد أدّت هذه الرجّات التي تعرّض لها الشرق، جرّاء الأزمة الأوروبية إلى نشوب أزمة في وجهة السير عند الليبراليين المصريين. فهؤلاء الذين ظلّوا يعدّون الفلسفة والعلم الأوروبيين عنصرين ضامنين للمستقبل لسنوات طويلة، صاروا يتجهون اليوم للدين، لإرضاء ما سماه طه حسين بـ «الفطرة الروحية»[5]، هذه الفطرة التي تبحث عن «الإيمان والأمان والمثال الأعلى»[6]. أي أنهم صاروا يفتشون باختصار عن لون من الانسجام، ليس متحقّقاً في التطور الأوروبي.

وقد كان ممثلو «المدرسة الفرنسية» هم طليعة من توجّه نحو التاريخ الإسلامي المبكّر، وعرضوا هذا التاريخ على نحو تقريظي يخلو من الروح النقدية، كي يتمكّنوا من تحقيق لون من الانسجام بين تلك الحقبة التاريخية وعصرهم. ففي عام 1933 ظهر الجزء الأول من كتاب طه حسين «على هامش السيرة»[7]. وتبعه كتاب «حياة محمد» لهيكل عام 1935، لتجيء مسرحية «محمد»[8] لتوفيق الحكيم بعد ذلك بعام. لكن هيكل ظلّ الأكثر قدرة، في إطار المدرسة الفرنسية، على التعبير عن هذا الطموح الراغب في الانسجام مع الماضي، والأكثر قدرة على تجسيده على نحو جلي.

لقد كان موقف هيكل في تبني قناعات كل من أوغست كونت وهيبوليت تين أكثر وضوحاً وحسماً من

---

1 Safran, 196.
2 Ibid. 196.
3 Issawi, 152 — 59.
4 مذكرات 431/1، 42/2؛ Issawi, 174 — 75.
5 Cachia 7a.
6 Ibid. 96.
7 بروكلمان (GAL)، تاريخ الأدب العربي 299/3.
8 Safran. 168. وفي الأربعينيات ظل زعيم المدرسة الأنجلوسكسونية وهو العقاد، يتّبع المثال الذي ضربه طه حسين (Rondot, 81) في حين ظل المازني ــ في حدود علمه به ــ بعيداً عن هذا الاتجاه.

كل من طه حسين وتوفيق الحكيم. وهي قناعات ترى أنّ الآليات المنبثقة عن العقل تستطيع استيعاب حتميات الحياة والسيطرة عليها؛ فقد استخدم هيكل آنذاك التصنيفات الشكلية للمصطلحات العقلية عند تين واللهجة الخطابية عند روسو، وصاغ محتوى خطابه اعتماداً عليهما. وبعد أن تبيّن لهيكل عجز الآليات العقلية، وتلاشت اللهجة الخطابية المدافعة عن الحريّة، توحّد لديه ما تبقى من إرث روسو مع الوضعية المتأخّرة في إطار جديد. وهذا الناتج يبرهن أن تقدّم العقل يؤثر سلباً على الفضائل[1]. أي أنّ «عقلانية» الحضارة الحديثة تقودها إلى وهن الانحطاط[2].

ولا شك أنّ هذا الربط لا يقدّم أية قاعدة قادرة على الصراع النقدي مع الأشكال الإجتماعية والفكرية الموجودة في المجتمع المصري، في سياق الأزمة القائمة، لذا وجد هيكل نفسه مضطراً للحديث عن الانسجام من خلال عمليات التماهي، وكان بذلك أكثر منطقية في توجهّه نحو الإسلام من كل من طه حسين وتوفيق الحكيم.

وإذا كان طه حسين يسرد المأثورات الأسطورية[3]، ولا يرى توفيق الحكيم في مسرحيته «محمد» حرجاً في تجسيد الكثير من السمات الإلهية[4]، ولا في التوافق مع التصوّرات الصوفية الشعبية عندما يتحدث عما يمتلكه الرسول من طاقات سحرية[5]، كالحديث عن ريقه وتأثيره المعجز[6]، أو عندما يجسد إبليس وهو يتحالف مع الكفار[7]. فهذا كله يريح القارئ لكنه لا يسهم في عملية تعليمه، مثلما لا يجيب عن التساؤل الذي يريد معرفة الكيفية التي سلكها هؤلاء المسلمون تجاه النظام المقتبس من أوروبا، الذي يحيون في ظلاله، ولا يبحث عن الاطمئنان لأنه لا يتناول مسألة الصراع بين الحقيقة التي جاء بها الوحي والمعرفة المكتسبة عن طريق العقل؛ فالحقيقة الدينية تقف هاهنا إلى جانب الأخرى العلمية، دون أن تنسجم معها أو تتصارع معها، لأن كل حقيقة روحية تتساوى مع الحقيقة العقلية، في ضوء العقل[8]. لذا لا يبدو الصراع بين الوحي والعقل، والحياة المشخّصة والأخرى الدينية، قابلاً في مثل هذا النظام الثانوي، للحلّ. بل إن هذه الكتابات تبني، كما كان أمين الخولي يرى، وعياً مزدوجاً عند المتعلم المسلم، يقوم على التجاذب بين المعرفة العقلية والإيمان بالوحي»[9].

وبالمقابل فإن هذه الكتابات تبني فضاء مستقلاً للعقل، يسعى إلى تحويل علاقة التوتر العقلي إلى رغبة في التوافق، على نحو يُفضي إلى التعامل النقدي مع المجتمع الذي ينتمي إليه. وتبين التطورات اللاحقة لكل من الحكيم وطه حسين، كيف تحولت رغبة التوافق مع المجتمع إلى غضب على هذا المجتمع، الذي يلغي شرائط التوافق الإنساني، وكيف يتولد النقد العقلاني للمجتمع عبر هذا الغضب، لا أجزاءً وتفاريق، بل على نحو يتناول النظام الكلي في حقيقته الإجتماعية والسياسية والفكرية، ويضعه موضع السؤال[10].

---

1 Rousseau, Kunst und Wissensechaft 45 — 56; Russel, 569.

2 Taine, Derniers essais 56 — 57, 65, Philosophie 1, 95, 143 — 144, 183, 200, 2: 139, 260. وانظر: أيضاً؛ Stadelmann, Franzoesische Rechte 7, 14, Bourget xv10, 47, 169, 167.

3 Cachia, 96 — 97؛ Safran, 166 — 68.

4 توفيق الحكيم، محمّد، 11، 13، 130، 154 — 155، 240.

5 المصدر نفسه 144 — 145.

6 المصدر نفسه 274.

7 المصدر نفسه 133 — 138.

8 الحكيم، تحت شمس الفكر، 1، 16، 18؛ وCachia, 96.

9 انظر تقديم الخولي لكتاب خلفه الله ص و.

10 طه حسين، أحاديث، 95، 100، 104 — 105، الفكر؛ 179 — 200.

ولم يكن هيكل قادراً على القبول بهذا التنظيم الثانوي ليكون بمثابة الحل، فقد كان معنيّاً بتأسيس قاعدة جديدة لقوة التاريخ، تؤكد عمليات التوافق وتحفظ النظام. وهذه القاعدة لن تكون العقل بالتأكيد:

«ولقد طالما التمسنا في شرقنا الأدنى أسباب النهوض بعلمنا، لنقف إلى جانب الإنسانية المهذّبة، لا ينكس الخجل رؤوسنا، ولا يحزّ في نفوسنا ذلك الشعور الممضّ، بأنا دون الغرب مكاناً، ولقد خُيّل إليّ زمناً، كما لا يزال يُخيّل إلى أصحابي، أنّ نقل حياة الغرب العقلية والروحية سبيلنا إلى النهوض»[1]. لكنّ هذا الأمل خاب: «وقد حاولت أن أنقل لأبناء لغتي ثقافة الغرب المعنوية وحياته الروحية، لنتخذهما جميعاً هدى ونبراساً. ولكنني أدركت، بعد لأي، أنني أضع البذر في غير منبته، فإذا الأرض تهضمه، ثم لا تتمخّض عنه، ولا تبعث الحياة فيه. وانقلبتُ التمس في تاريخنا البعيد في عهد الفراعنة موئلاً لوحي هذا العصر، يُنشأ فيه نشأة جديدة. فإذا الزمن وإذا الركود العقلي قد قطعا ما بيننا وبين ذلك العهد من سبب قد يصلح بذراً لنهضة جديدة. وروّأت فرأيتُ أنّ تاريخنا الإسلامي هو وحده البذر الذي يُنبت ويثمر»[2].

وبذلك يكون مشروع هيكل القائم على الاندماج مع مجتمعه قد وصل إلى نهايته. فالمثقف الذي يبحث عن قوة التاريخ، وعن الأمل في تحقيقه من خلال العقل، قد رفع الراية البيضاء، لأنّه لم يعد قادراً على الوصول إلى مبتغاه إلا من خلال التماهي مع العقائد الفاعلة في مجتمعه. لكنّ التماهي مع العقائد الحيّة، يعني بالضرورة التماهي مع تفسيرات تلك العقائد، أما التماهي مع المجتمع المصري بأكمله، فأمر مستحيل، نظراً لوجود طبقتين كبيرتين فيه، تقفان في مواجهة بعضهما بعضاً على نحو عدائي[3]. فالمصالح المتباينة لهذه الطبقات تستدعي توقّعات مختلفة وبالتالي تفسيرات مختلفة للعقائد، والتماهي مع العقائد الحيّة يعني، في ضوء ذلك، التماهي مع توقعات هذه الطبقة أو تلك، ومع مصالحها المرتبطة بمعتقدات تلك الطبقة.

وعي الأزمة بين طبقات المجتمع

تتكوّن الطبقة الساحقة في مصر من صغار الفلاحين وعمّال المصانع والأراضي الذين يشكّلون في مجموعهم طبقة غير منظّمة، وقليلة الوعي ومشوّهة، تفصلها عن غيرها فجوة غير قابلة للتجاوز: أما الطبقة الأخرى فتتألف من ملاّك الأراضي الكبار والمتوسّطين الذين شكلوا منذ نشوء الملَكيّة الدستورية في مصر قوة سياسية ضخمة تتحكم في مسيرة الدولة[4]، لهذا كان يشترط من الناحية الدستورية أن يكون المرء من كبار الملاك كي يتم اختياره عضواً في مجلس الشيوخ[5]. أما تبعيّة المستأجرين وصغار الفلاحين والعمال الزراعيين لـ «ملاك» وهي تبعية شكا منها توفيق الحكيم[6]، فقد أدت إلى أن يكون لطبقة ملاّك الأراضي دور فاعل في مجلس النواب[7].

أما الثروة التي كانت لطبقة ملاّك الأراضي، فقد بدأت منذ بداية الثلاثينيات بتحويلها إلى استثمارات في حقل الصناعة الذي بدأ بالنمو آنذاك[8]، وغدتْ رساميل صناعية[9].

1 في منازل، 23.
2 المصدر نفسه، 24 — 25.
3 Baer, 143 — Issawi, 147 ؛ 144 — 149, Lacouture, 91, Vatikiotis, 28.
4 Vatikiotis, 27 ؛ Issawi, 34, 149, 170, 173 ؛ Baer, 143, 210.
5 Baer, 143.
6 الحكيم، تحت شمس الفكر، 179 — 185.
7 Baer, 201.
8 Baer, 201, Issawi, 82, 90, Vatikiotis, 27.
9 Baer, 140, Issawi, 151, — 141.

من هنا بدأتْ نقاط التقاطع بين الطبقة البرجوازية المدينية وطبقة ملاك الأراضي بالازدياد[1]، لكن هذا التقاطع لم يصل حد الصراع بين المصالح الصناعية والزراعية[2]. أما الطبقة الوسطى المدينية التي تُشكّل من خلال تعليمها ومصالحها قوة مضادّة لتلك الطبقة المسيطرة، فإن هيكل يراها نتاجاً لثلاثة عوامل[3] هي الأصل والمصاهرة والصعود من خلال التنظيمات السياسية لتلك الطبقة، وهي كلها تعتمد على نوع من تماهي المصالح[4].

ويوضح موقف البرلمان من العمال، أن الطبقة المسيطرة كانت تحاول أن تنقل العلاقة شبه الإقطاعية[5] في الزراعة إلى قطاع الصناعة[6].

وقد لخّص عيساوي عالم الاجتماع المعروف موقف هذه الطبقة على المستوى الإجتماعي على النحو التالي:

«قليلة هي الطبقات التي حاولت تسويغ وجودها، وبدرجة أقل تجيء طبقة ملاّك الأراضي من المصريين الذين كانت لهم كلّ عيوب الطبقات الميسورة، التي لا تستطيع فضائل الطبقات الحاكمة كلها تعويضها»[7]. وقد كانت هذه الطبقة تقف على النقيض من الطبقات الأخرى، غير الممثّلة في البرلمان[8]، كصغار الفلاحين وعمال الأراضي والمصانع»[9] الذي كانوا يجدون مصالحهم السياسية والدينية في تيار الإخوان المسلمين الذي قد بدأ آنذاك بالتنامي. وقد علل زعيم الإخوان حسن البنا[10]، المتأثر برشيد رضا[11]، مراراً وتكراراً هذا التوجه الشعبي بأن العمال هم الذين أسسوا تنظيمه وحملوه على أكتافهم[12]. وقد بقي «الإخوان» حتى مَنْع تنظيمهم يرفضون أن ينضم إلى صفوفهم أبناء هذه الطبقة وما يمثّلونه من تنظيمات سياسية بالتالي[13]، حتى لا يضطر الإخوان إلى الحلول الوسط مع النظام القائم.

وقد تمكّن الممثّلون الإيديولوجيون لهذه الطبقة الجديدة في أوروبا، أن يحصلوا، ذات مرّة، على ضمان من الليبراليين الأوروبيين أن يجعلوا من المجتمع «نظاماً يقوم على المشاركة في الإنتاج لتأمين الحاجات الضرورية الطبيعية»، وأن يسعوا، قدر جهدهم، للاستيلاء على النفوذ السياسي في مجالهم[14]. ويقع في صلب هذا المفهوم الذي يمثّل الأساس الفكري للصراع ضد احتكار الخديوي للسلطة[15]، الإيمان بالعقل

---

1 Baer, 201 – 204 – Issawi, 151, 5.

2 ibid, 150 ibid. 205, – 151.

3 بخصوص سلالة انظر بداية الفصل الأول، وقد تزوج هيكل من ابنة وزير الدولة للشؤون القانونية آنذاك (ثابت في كتاب: الدكتور هيكل 291 – 292) وقد قفز قفزات سريعة في حزب الأحرار الدستوريين.

4 Baer, 204, Lacouture, 91, Issawi, 150, – 205.

5 Issawi, 201.

6 Issawi, 96 – Baer, 205, 173, 151, 98.

7 ibid. 149.

8 باستثناء كامل البنداري (الباشا الأحمر) انظر: (Laqueue, Communism) الذي انضم لاحقاً إلى الجناح اليساري في حزب الوفد، لكنه لم يلعب دوراً مهماً في الحياة البرلمانية.

9 Baer 27, 28, Vatilioties, 91, La couture, 1170. Issawi, 89, – 144.

10 الحسيني، 6، 7، 31.

11 المصدر نفسه، 10.

12 المصدر نفسه، 42، 57، 94.

13 الحسيني، 43، Baer, 144، لفت نظري ديتلف خالد – هويسلر، إلى وجود ذوي مكانة بارزة بين الإخوان المسلمين في مصر، قادمين من دائرة الملاكين وأرباب الصناعة والتجارة. لكن هذا الأمر ينتمي إلى الحقب التالية في تطور الإخوان.

14 Hourani, 174, 176.

15 Issawi, 21.

بوصفه قاعدة لا رجعة عنها للتقدم، وصياغة ذلك على نحو يجعل اتجاه المجتمع نحوه ضرورياً[1]. وهذا النظام الإجتماعي المبني على العقل، سيكون قادراً على إرضاء المصالح والحاجات كلها على نحو توافقي، وبناء مجتمع حر يستطيع الفرد فيه أن يحقق قدراته العقلية وأن يحتفظ بشخصيته الأخلاقية[2].

ويتبيّن اليوم أنّ مثل هذه الآلية التي تجمع بين الحرية والعقل وإرضاء الحاجات على نحو توافقي غير موجودة. ففي مطالب الحركات الاشتراكية والشيوعية في أوروبا، والصفقة الجديدة New Deal[3] في الولايات المتحدة، يبدو حظر المثل العليا الليبرالية بادياً للعيان. فاستناداً إلى العقل يجري التغلّب على المشكلات الإجتماعية من خلال إقحام الطاقات السياسية في المجال الاقتصادي، حيث ينبغي تقليص القوة الفردية التي تسيطر على وسائل الإنتاج. وقد انعكس تأثير هذه الحركة الغربية في مصر، فبدأ النشاط العمّالي للبروليتاريا المصرية بالتصاعد عام 1936، بتأثير النموذج الفرنسي كما في الاضطرابات التي جرى قمعها على نحو دموي، ووصلت ذروتها للمرة الأولى في الإسكندرية والقاهرة والصعيد[4]. وبهذا صار الحديث عن العقلانية وإرضاء الحاجات على نحو توافقي وتحقيق المصالح الفردية أمراً خطيراً، لأنه غدا مرتبطاً بمصالح جديدة ضد بنية النظام القائم. لذا فهمت الطبقة المسيطرة هذه الأزمة على أنها أزمة العقل الذي فقد قدرته على تشكيل النظام. صحيح أنه صار يتوجب الحفاظ على الأشكال العلمية التي تمنح الفرصة للبناء الآلي لوسائل الإنتاج، ولكنّه صار يتوجّب نبذها كذلك.

لكنّ الأزمة لم تتمظهر في وعي الإخوان المسلمين بوصفها لوناً من الخطر الذي يستطيع أن يهدد نقاط القوة، فانخفاض مستوى معيشة العمال، وزيادة حدة الصراع بين الطبقات جعل الأزمة تبدو وكأنها مشكلة نظام خاطئ لا يسمح بالبقاء البيولوجي فضلاً عن العيش المشترك.

ومع ذلك فإنه يوجد في إجابات الممثلين الفكريين للطبقتينّ قدر مفاجئ من الانسجام. فقد رأى كل منهما في الأزمة وما تولّد عنها من انعدام للثقة، وارتجاجات، نتيجة طبيعية لأن النظم الإجتماعية والاقتصادية لا ترضي الله. وهذا يعني أنّ مقاييس العقل الإنساني التي سعت إلى تسويغ النظام قد فشلت، كما تُبيّن الأزمة، لهذا فإنه لا ينبغي الإذعان لها. أما الخروج من الأزمة فلا يتأتّى بالتالي، إلا من خلال إعادة قوة الحقيقة الموحى بها، بما تنطوي عليه من مبادئ وقوانين[5]. وفي هاتين الإجابتين يتجلّى البحث عن قوة التاريخ وتوكيد الذات، وهذا ما جعل هيكل يتجه نحو الإسلام وحدّد طبيعة هذا التوجّه. ففي الوحي ثمة قاعدة قادرة على أن تحمي المرء من خيبة الأمل والتدمير الذاتي. وهذا الأمر لا يكمن في العقل الإنساني، بل في كلمة الله التي تُبشّر بالحقيقة. ففي المبادئ التي ينطوي عليها الوحي، ثمة نظام يكفل السعادة للفرد وللمجتمع على حدّ سواء. وقد ظهر ذلك لهيكل بوضوح في تاريخ صدر الإسلام، حيث استطاع النظام المبني على كلام الله أن يصنع قوّة تاريخية، دافعت عن المستضعفين والمضطهدين.

---

1 Hourani, 172.

2 ibid. 172.

3 ملاحظة من المترجم: أطلق اسم الصفقة الجديدة على مجموعة معقدة من البرامج الاقتصادية قدمها الرئيس الأمريكي الأسبق فرانكلين روزفلت من عام 1933 و1935، تحتوي على إصلاحات اقتصادية كثيرة، وتسعى إلى إنعاش الاقتصاد بعد فترة الكساد ومساعدة المزارعين والعاطلين عن العمل.

4 Issawi, 96.

5 حول الإخوان انظر: الحسيني: 5 — 7، 31، 41، 61، 63، 97، 100.

وحول الأزمة الخاصة بالعقل ودوره في بناء المجتمع، وتأثير ذلك في الصراع بين الوحي والعقل عند «العلمانيين» انظر: Braune, Islamische Orient, 157 — 210, Smith, 70 — 73, 99.

الموروث النبوي بوصفه قاعدةً مطلقة

يقوم الإسلام في رأي هيكل، متفقاً بذلك مع علماء الإسلام، على أساسين هما: القرآن[1] والسنة النبوية[2]. لكن القرآن والسنة لا يتضمنان الحلّ لكلّ الحالات الفردية المشخّصة، بل يتضمّنان المبادئ الأساسية الكبرى[3]، أما العقل الإنساني فله، في ضوء تلك الأسس، مطلق الحرية في بناء الشروط المادية للحياة الإنسانية، آخذاً بعين الاعتبار متطلبات الحالة الإجتماعية والتاريخية وشرائطها[4]. لذا فإن مسألة الفصل بين العقل والوحي، والدين والثقافة، والدولة والكنيسة، في ضوء الأسس الإسلامية، غير قائمة[5].

إنّ مبدأ الإسلام هذا يؤكّد وحدة بني البشر، ووحدة هذا العالم. فالنظام الفكري والإجتماعي للإسلام يقوم على هذه القاعدة ويحكم ويبقى من خلال هذه المبادئ التي انبثقت عنه، وهذه المبادئ ليست أقل قوة من قوة التاريخ في أوروبا. فالإسلام، كما يرى هيكل، يتطلّب البحث عن المعرفة العلمية، تماماً كما يفعل العلم الأوروبي[6]، بل إنه يجعل العلم قاعدة للإيمان الصحيح[7]؛ فقد نادى الإسلام قبل أكثر من ألف عام على قيام الثورة الفرنسية بالشعار الذي تبنّته، وهو الحرية والإخاء والمساواة[8]. فمتطلبات المحبة[9]، والعدالة[10] والتسامح[11] تشكّل القاسم المشترك مع المتطلبات الخاصة بالحرية والإخاء والمساواة التي تجيء بمثابة ضمانة لكون «الاشتراكية الإسلامية» قادرة على تحقيق التوازن بين الحرية الفردية ومتطلبات النظام الإجتماعي[12].

وهذه المبادئ ليست أوروبية. صحيح أن المرء يقرأ عن المبادئ الإسلامية في الغرب[13]، لكنه يجري استخدامها لتسويغ التنافس وصراع الطبقات والإمبريالية والاستغلال[14].

أما في الإسلام فان تلك المبادئ، شأنها شأن النظام الفكري والإجتماعي الذي تأسس في ضوئها، لا ينحرف نحو التفكير المادي، وهو بذلك يشكل ضماناً لسعادة البشرية وسلامها الحقيقي على المستويين الفكري والإجتماعي[15].

تتولد القوة التاريخية للإسلام من ترابط هذا النظام ووحدته. فالإسلام، كما يقول هيكل، هو دين الفعل، والتصوّر الإيجابي للعالم[16]. أما مهمّة بناء العالم في ضوء الأوامر الإلهية، فتتمثل في دعوة الناس جميعاً للإيمان بوحدانية الله، والمشاركة، على قدم المساواة، في النظام الذي أنزله، الأمر الذي يجعل من

1 محمد، 30 — 31، 55، 91، 539،، في منازل الوحي 151، 163، 211، الصدّيق 363، — 364، 356، عمر 221/2، 225.
2 محمد، 583؛ في منازل الوحه، 151، 163، 211، 597، الصدّيق 363 — 364، عمر 227/2.
3 محمد، 475؛ الصدّيق 356، 363 — 364، عمر 190/2، الإمبراطورية 36، 43، 55، 69.
4 في منازل، 151، 186؛ الصدّيق، 361؛ 388 — 389، عمر 190/2 — 192.
5 محمد 516، 519، عمر 345/2 — 346، 258، 256، 341، في منازل، 29، 129 — 130، 152، 196 — 197، 202، 449 — 450، 565، 673.
6 محمد، 516 — 520 — 521.
7 في منازل الوحي: 183، 566 — 567، عمر 179/2، 190، 192، 250.
8 محمد 529، الصدّيق 630، عمر 345/2، 192، 196، 340، الإمبراطورية، 12، 20، 55، 63، 67، 79.
9 محمد 530 — 531.
10 المصدر نفسه، 535.
11 المصدر نفسه، 356.
12 المصدر نفسه، 530 — 531، في منازل: 434 — 436.
13 الصدّيق، 400.
14 محمد 517 — 518، 519، 524، الصدّيق؛ 384، 391، في منازل الوحي 419؛ الإمبراطورية، 83.
15 محمد، 519، 538؛ الإمبراطورية، 83.
16 في منازل الوحي: 186، 196؛ 257، 266، 479، 499، 510 — 511، 621 — 622، محمد 137؛ 143، 157، 229، 241، 550، 559، 560، 572، الصدّيق؛ 390، عمر 3/1؛ 229/2؛ الإمبراطورية؛ 46 — 47.

الإسلام قوة إمبراطورية تخضع النظم كلها لها[1].

أما المهمّة التي تتولد عن ذلك، فقد تصدّى لها المسلمون الأوائل الذين أدركوا قواعد العقيدة، وبنوا نظاماً إسلامياً سليماً في ضوء تلك القواعد. فقد وحدوا القبائل العربية المنقسمة، واستطاعوا أن يصهروا العديد من الشعوب في مجتمع إسلامي واسع، تمكّن من التأثير في الثقافة والسياسة العالمية لزمن طويل[2].

لكن من الحق أن يقال، يستدل هيكل آسفاً، أن المسلمين لم يستوعبوا تلك القواعد والمبادئ الخاصة بدينهم على نحو سليم في كثير من الحقب التي استمرت أكثر من ثلاثة عشر قرناً. صحيح أنهم قد أهملوا الكثير من المبادئ بعد وفاة الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، وحرفوها[3]، لكن الثلاثين سنة التي تقع بين بداية البعثة النبوية ومقتل عمر بن الخطاب، استطاعت أن تصنع وضعاً يتحقق فيه الانسجام بين مبادئ الوحي ومتطلبات العقل، هذا الانسجام الذي كان يمثّل تحقيقاً لمبادئ الوحي في الواقع التاريخي[4]، وهذه الحقبة التاريخية تنهض دليلاً على واقعية النظام الإسلامي وقابليته للتحقق، إضافة إلى تفوقه على النظم الأخرى، وما لديها من قوة تاريخية[5].

فإذا أراد المرء أن يفهم الإسلام على حقيقته، ويرى التوافق بين العقل والوحي، والحرية والنظام والتضامن العالمي والتصور الإيجابي للعالم التي تنبئ عنه مبادئ الإسلام، فإن عليه ألا يتأمل الأشكال المتأخرة المتدهورة لتلك المبادئ، بل يتوجب عليه أن يتجه صوب الحقب المتقدمة للإسلام وأن يتعامل معها بوصفها أنموذجاً للتاريخ الإنساني[6].

يضع هيكل أنموذج التاريخ الإسلامي هذا في مقابل أوروبا الحديثة التي فكت الارتباط بين الإنسان والنظام الكوني، ومزقته بين مجالات عقلية وأخرى روحية وثالثة جسدية[7]. وقد وجد هذا التمزق التعبير التاريخي عن ذاته في أوروبا في الصراع الذي دار بين الكنيسة والدولة[8]، التي جعلت من التفكير عدوّاً للروح[9]، وانتهت فحصرت التفكير إما في المنطقي ـ المجرد أو في الملاحظة المحسوسة[10]. وقد أدى تمزق التفكير الأوروبي هذا إلى عملية تحريف لمبادئه كلها[11]. كما أدى توجيه التفكير إلى الملاحظة المادية المحسوسة إلى نشوء الفلسفة الوضعية، فلم يعد للعقل الأوروبي موضوع غير المادة ولم يعد له هدف سوى السيطرة على تلك المادة واستغلالها[12]. لهذا فقد اخترع العقل الأوروبي لوناً من الأخلاق لا يعترف بغير المصالح الاقتصادية مقياساً للسلوك الأخلاقي، ومن هذه الأخلاق ولد مبدأ الصراع الجماعي الذي أدى إلى تضخم

---

1 الصدّيق 10، 20 ـ 21، 365، 362، عمر 4/1 ـ 5، 15، 270/2، الإمبراطورية 9، 12، 63.

2 محمّد، 1 ـ 2؛ 14، 61، 572، في منازل الوحي 17 ـ 18؛ 618، عمر 15/1؛ 297، 168، 33/2، 270، 285، 300، 335، الصدّيق؛ 21، 265، 385 ـ 386، 394.

3 محمّد 60 ـ 61.

4 المصدر نفسه، 60 ـ 62؛ 545 ـ 546.

5 المصدر نفسه، 538 ـ 539؛ 545 ـ 546.

6 عمر 13/1.

7 محمّد، 120.

8 المصدر نفسه، 517.

9 المصدر نفسه، 517.

10 المصدر نفسه، 517.

11 المصدر نفسه، 517.

12 المصدر نفسه، 517.

الأنا القومية وقاد إلى الحركات الإمبريالية، وأدى إلى إلغاء إمكانية وجود نظام سلمي دائم[1]. ونظراً لأن أوروبا قد دمّرت بهذه الطريقة نظمها الفكرية والأخلاقية كلها[2]، بدأت مرحلة التدمير الذاتي لكيانها[3]، هذا التدمير الذي حاولت دون جدوى إيقافه، فشرعت تتشبث بتعاليمٓ الحكمة الآسيوية[4]، لكن الوقت الذي سيدرك فيه الأوربيون والمسلمون، على حد سواء، أنه لا حل لما تعانيه أوروبا من مشكلات معاصرة، ولا سعادة للبشرية إلا بتقبّل أوروبا للأسس الفكرية التي قام الإسلام عليها، آت عما قريب[5].

وعندما يعي المسلمون طبيعة مهمتهم، فسيكون الإسلام عندها قادراً على تحقيق مطالبه العالمية من جديد[6]، وسيندفع المسلمون، تماماً كما فعل أجدادهم، ويتولون قيادة إخوتهم البشر مجدداً[7]. وعندها يغدو المسلمون قوّة موحّدة ينظر إليها الناس بـ «إعجاب وإجلال»، «فأيّة قوة على هذه الأرض لا تسعى خلف هذه القوة في طريقها إلى الخير والحق والجمال لا تنجذب نحو السعادة والسلام»[8].

إنّ خلاص أوروبا من دمارها الذاتي لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال الإسلام.

أما بخصوص تقسيم العالم إلى قسمين: روحي إسلامي وآخر مادي أوروبي، كما تجلّى ذلك في ثلاثينات القرن الماضي في مصر عموماً، فانه يعود، كما يرى طه حسين، إلى المعرفة السطحية بالغرب، التي لا تستطيع أن تستوعب، ما الذي يمكن أن يتولّد في حضارة مادية الطابع من قيم ذات أبعاد روحية[9].

كما أن هذا التقسيم مرتبط بالأمل الذي يفرّق بانتصار الروح على المادة، وهو ما يؤكد نجاحه كتاب «حياة محمد» لهيكل، الذي جاء في التاريخ الأدبي المصري على غير سابق مثال؛ فقد بيعت خلال الشهور الثلاثة الأولى عشرة آلاف نسخة من الطبعة الأولى، وبدأ التحضير للطبعة الثانية[10]. وقبل نهاية العام جرى ترجمة الكتاب إلى الصينية، بناء على توصية من الأزهر[11]، وتبعته ترجمات أخرى إلى التركية[12] والأوردية[13]. أما رشيد رضا، الذي كان خصماً لهيكل لسنوات طويلة، فقد أوصى، شأنه شأن رئيس تحرير مجلة الأزهر الرسمية[14]، القرّاء بقراءة هذا الكتاب[15]. وقد قدم الشيخ مصطفى المراغي، شيخ الجامع الأزهر لكتاب هيكل المشار إليه[16].

ولم يعرف الأدب العربي الحديث كتاباً ـ بما فيها كتب هيكل التي صدرت بعد ذلك عن الإسلام ـ مثل كتاب «حياة محمد» في قدرته المتزايدة على اكتساب المزيد من القراء، الأمر الذي استدعى أن يظل يصدر

---

1 محمد، 517 ــ 518.
2 المصدر نفسه، 517.
3 المصدر نفسه، 518.
4 المصدر نفسه، 519.
5 المصدر نفسه، 519، 544 ــ 546.
6 في منازل، 151 ــ 152.
7 المصدر نفسه، 674.
8 المصدر نفسه، 197.
9 طه حسين، 21 ــ 22، Future 6 ــ 16؛ 9 ــ 17، أحاديثه، 125 ــ 127.
10 محمّد، 25.
11 OMXVI, 598، وبخصوص التكريم الأزهري الرسمي لهيكل، انظر: OMXV 289 ــ 290, MOSS, XXXIX 2:28
12 مقابلة شفوية مع احمد هيكل.
13 مقابلة شفوية مع احمد هيكل.
14 نور الإسلام (مجلة الأزهر) 136/6 ــ 137.
15 المنار 35 (64 ــ 71). وحول تلقيها في الأوساط الليبرالية انظر: الهلال 63 (869 ــ 70) والمقتطف 87 (118 ــ 121).
16 محمّد، الصفحات د، ع.

في طبعات جديدة. وقد ظهرت الطبعة السابعة عام 1960 في القاهرة، وهي آخر طبعة في حدود علمي. ويمكن القول إن «حياة محمد» و «زينب» هما اللذان شيّدا مجد هيكل الأدبي في العالم العربي.

وهذا يعني أنّ هيكل استطاع أن يعثر على إجابة عن السؤال المقلق الذي تولد من خلال التناقض بين الوعي الذاتي والظرف التاريخي. أما إجابته هذه فتؤكد ثناءه على التفوق الدائم للنظام الإسلامي الذي يدعو إليه، وإعادة الوحدة بين الأوامر الإلهية ــــ التي تتطلب ضرورة إعلاء النظام الإسلامي فوق الأمور الأخرى كلها ـ وبين حركة التاريخ التي جعلت البلاد الإسلامية تخضع للنظام الأوروبي، وتستطيع هذه الوحدة أن توقف عملية انتهاك أوروبا، عبر ما يتجلّى من تنامي الصراع بين الوحي والعقل، والتي سبق أن رأت في العقل مصدراً من مصادر التفوق الأوروبي، وأن تعود إلى الموروث الإسلامي، لا بوصف ذلك اختياراً بل واجباً لا فرار منه. ويمكن لهذه الإجابة من حيث الميول والمصطلحات، وبخاصة فيما يتعلق بعرض العلاقة بين أوروبا والشرق في عمومياتها أن تظلّ تعبيراً عن الطبقتين في مصر وتجسيداً لتوقعات كل منهما.

لكنّ ما يعقب هذا الأمر من تقسيم للعالم إلى قسمين يجعل مهمّة هيكل أكثر صعوبة من طه حسين وتوفيق الحكيم. إذ ظل يتوجب على هيكل وهو يتعامل مع حقبة تاريخية محدّدة، وما يتوصل إليه من الاستنتاجات التي يستخرجها من المادة التاريخية التي يتعامل معها، سواء فيما يخص المقياس العلمي الذي يوظفه في عمله[1] أو بخصوص رؤيته نحو الوحي، أن لا يجعل هدفه الذي يسعى إلى بلوغه نصب عينيه دائماً.

وتوضح الطريقة التي استطاع هيكل بوساطتها أن ينهض بهذه المهمّة، الصعوبات التي كان يتوجب عليه أن يتخطاها.

الوحي والعقل وخضوع النسبي للمطلق

«يشكّل القرآن قاعدة للنظام الإسلامي، هذا الكتاب الذي لا يأتيه الباطل ولا تتعلق به الريبة»[2] كما يقول هيكل وهو يتحدث عن إعجاز آيات ذلك الكتاب (الكريم). فالقرآن عند هيكل، شأنه شأن المسلمين، يمثل المرجعية الإلهية الدالة.

غير أنّ الاعتراف بالمرجعية الإسلامية يعني بالضرورة تراجع مكانة العقل، حتى عند الفقهاء المسلمين.

أما الكيفية التي تمكن المسلم الدارس للمنهجية الأوروبية من دراسة القرآن بوصفه وحياً إلهياً، دون التنكر للمتطلبات العقلانية للبحث العلمي، فتتمثل في الجهد الذي قام به محمد أحمد خلف الله على نحو مقنع تماماً، فقد سار خلف الله وراء نتائج البحوث القرآنية الأوروبية التي ترى أنّ المادة التاريخية للروايات التوراتية في القرآن فقد فهمت على نحو خاطئ، وأنّه جرت عملية تصورها على نحو غير سليم[3].

ففي عمل ينحو منحى أدبياً، استطاع خلف الله أن يجد إجابة فقهية مناسبة، تسمح له بالموافقة على مثل تلك الاعتراضات[4]، دون أن يفقد إيمانه بالمرجعيّة الإلهيّة للقرآن. فهذه الاعتراضات، كما يقول خلف الله،

1 محمد، 18، 21، 47، 48 ــ 49، 50.

2 المصدر نفسه، 64، القرآن الكريم: آل عمران الآية الثانية.

3 Buhl, 131-132, 144, 325; Watt, Medina, 318-320; Noeldeke-Schwally 1/89; Beacker I/394-396, Bell, Introduction,163-65; Paret. Muhammad

4 خلف الله، 25، 36 ــ 37، 51 ــ 53، 152 ــ 153، 137 ــ 138.

لا تعكس طبيعة الوحي الخاصة بالقرآن، بقدر ما توضح ـ وهو أمر واسع الانتشار عند المسلمين والمسيحيين ـ سوء الفهم للأهداف التي من أجلها أوحى الله لكلامه إلى الناس[1].

فإن الله لم يتقصّد أن يوحي تعاليم تاريخية[2]، ولو صح ذلك لكان القرآن يخالف القواعد الأولية لكتابة التاريخ[3]، لكن الله أراد أن يجعل دعوته إلى بعض الأفكار تتخذ شكلاً قادراً على التأثير في سلوك الناس وفي تفكيرهم، لهذا ينبغي أن يجيء متناسباً مع مستوى وعيهم[4].

وكان يمكن لخلف الله أن يسير من هذا الموقع قُدماً، وأن يسير إلى التطور التدريجي في المنظور القرآني[5]. وكان بإمكانه أن يشير ـ وهذا ما يفعله المستشرقون دون سواهم[6] ـ إلى أن الموضع الذي يذكر فيه الجنّ[7] لا يتسق مع تصوّرات المشركين الاعتقادية[8]، بقدر ما يعكس المراحل المختلفة لتحولات موجودة في وعي المُخاطب.

ولما كان الاعتراف بالمرجعية الإلهية للقرآن يحتّم، في رأي خلف الله، أن تنسجم نتائج العلم الطبيعي مع الآيات القرآنية ذات الصلة، والتي تعكس ذاتية عن الطبيعة[9] فإن ذلك الأمر يتطلب من المؤرخ التوقف عند الآيات القرآنية الخاصة بالتاريخ، تلك الآيات التي تثير اهتمام الناس وتجعلهم متحفزين لإدراك ما تخبئه في باطنها، ومستعدين لتلقي تلك الآيات على نحو غير أعمى[10].

إن دراسة خلف الله توضح أن ثمة مسلماً متديناً استطاع أن يبرهن على إمكانية التوفيق بين العقل والوحي. فهو مقتنع تماماً أن العقل لا يتعارض البتة مع الوحي وإن كان يمكن له أن يؤثر سلباً على استقلاليته. فنظراً لأن إدراك الوحي غير ممكن إلا عن طريق العقل، فان إدراك الوحي لا ينبغي أن يتم إلا من خلال المقاييس التي سبق للعقل أن وصفها.

لكنّ المنهج القائم على تسويغ الإيمان من خلال إثبات ضعف العقل، ليس هو المنهج المناسب. صحيح أنّ هيكل يفترض عدم وجود التعارض بين العقل والوحي، وصحيح كذلك أنه يرفض في ضوء هذا الإيمان بالعقل ـ ولذا فقد عرض نفسه لهجمات السلفيين[11] ـ الإيمان بالمعجزات، مثلما يرفض أن تكون المعجزة دليلاً على العقيدة[12]، لكنه سرعان ما يجد نفسه مضطراً كي يوضح أن العقل غير قادر على استيعاب الوحي:

«أما الوحي فسمو روحيّ اختص الله به أنبياءه، ليلقي إليهم بحقائق الكون اليقينية العليا كي يبلغوها للناس. وقد يصل العلم إلى إدراك بعض هذه الحقائق ومعرفة سننها وأسرارها بعد أجيال وقرون. وقد يظلّ بعضها لا يتناوله العلم حتى يرث الله الأرض ومن عليها، وهي مع ذلك حقائق يقينية تهتدي قلوب المؤمنين الصادقين إلى حقيقتها، على حين تظلّ قلوب مغلقة غافلة عنها»[13].

---

1 المصدر نفسه، 8، 24 ـ 26، 34 ـ 45.
2 المصدر نفسه، 7، 28، 39، 42، 44.
3 المصدر نفسه، 7، 29، 36 ـ 37، 37، 51 ـ 54.
4 المصدر نفسه، 32، 57، 125 ـ 127، 145.
5 المصدر نفسه، 57 ـ 58، 60 ـ 61.
6 Bell, Introduction 106-107; Buhl, 125; Noeldeke-Schwally, 1,102; Watt Mecca, 104
7 خلف الله، 57 ـ 58، 104.
8 المصدر نفسه، 60 ـ 64، 250 ـ 251.
9 خلف الله، 34 ـ 35، 56، 59 ـ 60، 144 ـ 146.
10 المصدر نفسه، 251 ـ 257.
11 المقتطف 118/87 ـ 121، وانظر دفاع هيكل عن الاتهامات الأصولية من خلال رشيد رضا: المنار 64/35 ـ 71. وانظر: بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، SIII, 209 ـ 210.
12 محمّد 47، 54 ـ 57.
13 محمد، 41.

أما عن الكيفية التي يرى فيها المصالحة بين الوحي والعقل في مثل هذه الظروف، فإنه يوضحها عندما يوجه حديثه إلى أولئك الذين يحاولون أن يطبقوا مقاييس نقدية على الوحي.

«وحسبي أن أقول: إنّ ثلاثة عشر قرناً انقضت وتنصّف القرن الرابع عشر منذ وفاة النبي، ولم تستر هذه المآخذ من ضيائه، إلا ما يستر كلف الشمس من ضياء الشمس، ولم يغيّر هذا النقد من سلطان الحق في كلام الله إلا ما تغيّر الرياح من سنن الطبيعة. وهاهم أولاء علماء العالم يعود اليوم أقدرهم وأكثرهم يعترفون بعجز العلم، ويقولون: ربنا لا علم لنا إلا ما علمتنا. فإن يكن ذلك مبلغ العلماء من العلم، فأخلق بالذين يتحدثون عن النقد العلمي، إذ يذكرون القرآن، أن يكونوا أكثر تواضعاً، وأن يخشوا الله أكثر من خشيتّهم غرورهم[1].

إنّ هذا لا يعني، كما يمكن للمرء أن يظّن، أن هيكل يحذو حذو أصدقائه، فيسعى إلى الوصول إلى نظم فرعية للعالم. لكنه يدل على أن عملية الانسجام بين العقل والوحي غير قابلة للتحقق. وهذا يتضح جلياً في كتابة هيكل للتاريخ ــ خلافاً لخلف الله وطه حسين ــ حيث نرى هيكل يستشعر لوناً من الارتباط القوي بالآيات القرآنية ذات الصلة بالتاريخ. فعندما يصف القرآن بناء إبراهيم للكعبة[2] فإن المؤرخ مضطر أن يعد ذلك واقعة تاريخية[3]، وتراه يرفض الاعتراضات كلها على تلك الواقعة، بحجة يراها هو كافية فيقول:

«كيف لا يكون بحيث لا يأتيه الريب، وقد ذكره القرآن وتحدثت به بعض الكتب المقدّسة الأخرى؟»[4]. كما يتكرر مثل هذا الموقف في رفضه لصلب المسيح اعتماداً على النصوص القرآنية، دون أدنى محاولة لقراءة وجهات النظر الأخرى المخالفة[5]، مثلما يتكرر في حديثه عن العهد الجديد بوصفه كتاباً أنزله الوحي على عيسى بن مريم[6].

ترى ما هي الإمكانات التي يملكها العقل، عندما لا تقع الكتابة التاريخية تحت سيطرة الآيات القرآنية؟ وما هو الحق الذي يملكه العقل إزاء السنة النبوية (بما تنطوي عليه من أفعال وأقوال) التي تمتد على مساحة ضخمة تستعصي على الحصر، وتتمتع بقليل من الصدقية عند المستشرقين والمسلمين على حد سواء؟[7].

لقد عبّر هيكل بوضوح عن قناعته، فبيّن أنّ قسماً من الأحاديث وُضع لدواع كلامية أو سياسية[8]، أما عن طبيعة المعيار الذي وضعه هيكل للتمييز بين الأحاديث الصحيحة والموضوعة فيقول عنه:

«وعندنا أنّ خير مقياس يقاس به الحديث وتقاس به سائر الأنباء التي ذكرت عن النبي ما رُوي عنه. عليه السلام، أنه قال:

«إنكم ستختلفون من بعدي، فما جاءكم عني فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه منّي وما خالفه فليس منّي» ثم يضيف هيكل:

«وهذا المقياس الذي جاء في حديث النبي... يتفق مع قواعد النقد العلمي الحديث أدق اتفاق»[9].

1 في منازل الوحي، 26 ــ 27.
2 القرآن آل عمران/128 ــ 130، وص/23 ــ 70.
3 محمّد، 88 ــ 92.
4 المصدر نفسه، 92.
5 المصدر نفسه، 8.
6 المصدر نفسه، 486.
7 Goldziehet, Muh. St. 2/247 ــ 248.
8 محمّد، 14، 47، 48 ــ 49، 51 ــ 52، 58، 63.
9 محمد، 50 ــ 51.

لكنّ قليلاً من التأمل يفضي إلى رفض هذا الحديث فقد سبق لغولد تسيهر أن أشار إلى أن هذا الحديث ـ الذي ينتهي بجملة «سواء قلته أم لم أقله» ـ هو مقتبس من الجاحظ، وهو لا ينهض حجة عند المؤرخين:

«صحيح أنّه ليس بوسع المرء أن يتبين إذا كان الأمر جزءاً من موثوقية الكلام أو من صحته الدينية، لأنه نسبت إلى الرسول أقوال وتعاليم لم يسبق له أن تفوّه بها على الإطلاق»[1].

عبر هذا المقياس وحده يغدو تفسير الوحي شرطاً لكتابه التاريخ.

فطالما لا يعرف المرء ما الذي ينسجم مع الوحي، فإنه لا يستطيع بالتالي أن يعي ما الذي قاله الرسول، وما الذي فعله. من هنا كان لخلف الله تصوّر مغاير، بخصوص ما ينسجم مع الوحي عن تصوّر كلٌ من حسن البنا أو مصطفى السباعي، الذي كان المنظّر للاشتراكية الإسلامية.

أما الصيغة التي ينادي هيكل بها، فإنه يجعل تفسيره مقياساً حقيقياً للتاريخ، فهو يشترط لوناً من الانسجام المسبق بين إدراك الوحي، وتاريخ الرسول.

إنّ استيعاب هيكل للقرآن يصطبغ بمصطلحات وأفكار أوروبية، ويستوعب تلك الأفكار والمصطلحات بوصفها تشكّل مضموناً للوحي، ويرغب أن يراها وقد تحقّقت على الوجه الأكمل في تاريخ صدر الإسلام. صحيح أنه لا يوجد أدنى شك بأن الحقبة الزمنية التي يتوقف هيكل عندها تنتمي إلى الحقب التاريخية الكبرى في تاريخ الإنسانية، لكنّ من الصحيح كذلك أنّ قوة التاريخ في تلك الحقبة واضحة للعيان، الأمر الذي يؤكد أنّ الوحي كان يسير فيها مع حركة التاريخ تلك متماهياً مع متطلبات العقل الإنساني، لكنّ مثل هذه الحالات التي تخضع لإرادة الله، لا تتحدّد من خلال إلغاء الصراع بين العقل والوحي، بل من خلال إقناع كل من يحيا فيها، بأنّ التوازن الذي لا ينتهي بين الأوامر الإلهية، والعقل الإنساني «قريب تماماً، لدرجة أنه يتحكم باللحظة الحاضرة»[2]. وهذا يعني أنه لم تتم عملية إلغاء لهذه المتناقضات، وكل ما جرى أنه صار بالإمكان توقع تخطّيها في وقت قريب، وهذا التوقع هو الذي ظل يمنح تلك الحالة الإلهية طابعها. لكن هيكل يقترح بدلاً من ذلك هوية خالية من التناقض بين المصطلحات والمثل العليا التي أخذها من أوروبا، ويقوم بعد ذلك بتفريغ أية حقبة تاريخية من مضمونها لا تتفق مع تلك المصطلحات بصرف النظر عما يتضمنه ذلك من تشويه للتاريخ أو المصطلحات أو الفئات. وهو ما سيجري الحديث عنه لاحقاً.

ويكفي أن يشار في هذا المقام إلى كون اشتراط «الانسجام المسبق» بين إدراك هيكل للوحي وتاريخ صدر الإسلام، يجعل من عملية تفتح العقل في تلك الحقبة مستحيلاً. فهذا الانسجام المسبق بوصفه شرطاً للنشاط العقلي يتبدى في حسابات هيكل، وهو قابل للتكرار في النتيجة. فليس من مهمّة العقل أن يتأكد، إذا كان هذا الانسجام موجوداً أم غير موجود، بل إن مهمته أن يبرهن عليه. وكما الحال في الكتابة التاريخية التي لا تنشأ في ظلال إملاء الآيات القرآنية، فإنه ينبغي أن يعامل التاريخ بوصفه لوناً من العقيدة، أما العقل فعليه أن يكون أداة تنزل تلك العقيدة من عليائها. صحيح أن ذلك يخفف من خلود الفكرة، لكنه يقود، في الوقت ذاته، إلى تناقضات لا حصر لها وإلى الكثير من الضعف المنهجي.

---

1 Goldzieher, Muh. St. 2/247 – 248. وانظر: Gibb. Literature 73.

2 Braune, Islamische Orient, 91.

ستجيء هذه الفكرة لتشرح أحد الأمثلة الذي عدّه هيكل ونقاده أكثر نتائج كتابه أهميّة[1].

ففي الروايات الإسلامية أنّ الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ وجد نفسه مضطراً تحت ضغط مشركي قريش، للاعتراف بآلهتهم بوصفها وسيطاً بين الله والناس [2]. وبذلك فقد تمكن من مصالحة قريش. وبناء على هذا الخبر سمحت قريش بعودة المسلمين من الحبشة إلى مكة. بعدها قام جبريل بتحذير الرسول، ونبهه إلى الخطأ الذي ارتكبه، وطلب منه أن يحذف الآيات الخاصة بآلهة المشركين، لذلك عاد العداء بين المسلمين والمشركين مجدداً وبدأت مقاطعة بني هاشم في الشِعْب.

لقد عد هيكل هذه الرواية غير متسقة مع القرآن، ومع تاريخ الرسول. وقد رفضها هيكل بناء على ما يلي:

1. إن هذه الرواية تنتقص ما لكل نبي من العصمة في تبليغ رسالات ربه[3].

2. لم يتردد ابن اسحق حين سئل عن ذلك الحديث في أنه قال: إنه من وضع الزنادقة[4].

3. إن عودة مهاجري الحبشة إلى مكة تعود لعدة أسباب لا علاقة لها بهذه الرواية:

أ. إسلام عمر بن الخطاب الذي دخل الإسلام بالحميّة التي كان يحاربه من قبل بها، ولم يخف إسلامه ولم يتستّر، بل دأب على نضال قريش، هنالك أيقنت قريش أن ما تنال به محمداً وأصحابه من الأذى يوشك أن يثير حرباً أهلية لا يعرف أحد مداها ولا على من تدور دائرتها، لهذا هادنت قريش المسلمين، وهذا هو ما وصل إلى مهاجري الحبشة ودعاهم إلى التفكير في العودة إلى مكة[5].

ب. شبّت في الحبشة يومئذ ثورة على النجاشي، جعلت بقاء المسلمين هناك يعرضهم للخطر الكبير، وهذا ما قوى عزيمتهم على العودة[6].

4. وجد هؤلاء الذي عادوا من الحبشة إلى مكة عنتاً من قريش، وملاحقة علنية لهم. فقد اتفقت قريش وكتبت عشائرها كتاباً تعاقدوا فيه على مقاطعة بني هاشم مقاطعة تامة، حتى لا يتمكن المسلمون من إثارة حرب أهلية تؤدي إلى تدمير مكة. ولهذه صمم هؤلاء المسلمون الذين عادوا إلى مكة على الهجرة إلى الحبشة من جديد[7].

5. إن الآيات القرآنية التي نزلت في تأييد هذه الرواية، تتحدث إما بصيغة شرطية غير قابلة للوقوع، أو إنها لا تتصل بتلك الحادثة[8].

6. إنّ في هذا السياق من الفساد والاضطراب والتناقض ما لا يسلّم به عقل، لأنه يؤدي إلى تدمير السياق الخاص بالسورة[9].

7. إنّ تعدد الروايات الخاصة بهذه الحادثة، وما تنطوي عليه من اختلافات في النص المروي يدل على أن الرواية موضوعة[10].

---

1 محمد، 21؛ انظر الهلال، XLIII870

2 Guillaume, 165 – 166، الطبري، 3/1، 1149؛ ابن سعد 1/1، 137.

3 محمّد 161.

4 المصدر نفسه، 162 ـ 165.

5 المصدر نفسه، 163، 167.

6 المصدر نفسه، 163.

7 محمد، 153، 164.

8 المصدر نفسه، 164.

9 المصدر نفسه، 165.

10 المصدر نفسه، 165.

8. إن كلمة الغرانيق التي يقال إن الرسول قد استخدمها، لم ترد في شعر العرب ولا في خطبهم، ولم يُنقل عن أحد أن ذلك الوصف كان جارياً على ألسنتهم[1].

9. إن من المستحيل على الرسول بعد مرور عشر سنوات على بعثته، أن ينكص عن فكرة التوحيد التي تشكل البؤرة المركزية لرسالته[2]، وهذه بعض الملاحظات على ما قيل:

بخصوص الملاحظة: (1) إنّ الأمر يتعلّق بدليل عقائدي، وهو دليل يضع مسألة الصحة اللاهوتية وليس الصحة التاريخية للحدث، موضع التساؤل. لكنّ مقاييس هيكل تسعى كي تُغطي واحدة على الأخرى. بخصوص الملاحظة (2): يعد هذا الدليل نوعاً من النكوص والعودة إلى ما كان يرفضه هيكل من قبل، وهو سلطة المُعْتَقد. وهذا ما يظهر في كتابات هيكل[3] من حين لآخر، لكنّه لا يشكّل السمة البارزة لمحاجّته. ولعلّ من الطريف أن يشار هاهنا إلى أن هيكل قد اعتمد على الرجل الخطأ. فهيكل يخلط هنا بين ابن اسحق الذي يتخذه مرجعية له[4]، وابن هشام الذي لم يذكر هذه الحادثة في سيرته، بقدر ما تحدث بألفاظ عامة عن هداية قريش التي أدت إلى عودة المهاجرين[5]، وهذا الخلط بين الأسماء يظهر في كتابات هيكل في بعض الأحيان، لكنه لا يشكل السمة البارزة لكتابته التاريخية[6].

بخصوص الملاحظة (3-أ) تقوم هذه الملاحظة على دليل يتمثل في واقعة مفادها إن إسلام عمر بن الخطاب قد قوى جماعة المسلمين[7]، فصارت تمارس شعائرها علناً، دون أن تتعرض لأعمال عدوانية من قريش بالضرورة. أما الهدنة التي تحدث هيكل عنها، فلا يمكن لها أن تكون، لأن أحداً لم يتحدث عن حرب علنية بين الطرفين.

3. وبخصوص الملاحظة (3- ب) فإنّ هذا الدليل يتكئ على رواية ذكرها ابن اسحق ومن المؤكد أنه ليس ثمة روايات تتحدث عن هذه الحال التي ذكرها، ولذا فان هيكل يكتفي في هذا المجال عموماً بعبارات مثل: قال بعضهم، أو قيل، أو ثمة روايات، لكن هذه الرواية لم ترد لا عند ابن اسحق[8] ولا عند ابن هشام[9]، فيما يخص عودة المسلمين إلى المدينة.

بخصوص الملاحظة (4): عندما يكتب المرء عملاً ذا صبغة تاريخية على وجه الخّصوص، ويورد فيه فرضاً، في أحسن الأحوال، يريد أن يدعمه بالمزيد من الأدلة، دون أن يبالغ في قيمتها، فإن النتيجة لهذا المركبّ قد يقود، كما حصل مع هيكل، إلى التناقض بخصوص الحجة ذاتها. فقد ذكر هيكل في (3،أ) أن قريشاً كانت تخشى وقوع حرب أهلية مع المسلمين، لأن قوتهم قد ازدادت ومن المفروض أن لا تؤدي عودة المهاجرين إلى ضعف قوة المسلمين. لكنّ المسلمين، كما يقول هيكل، واجهوا من الاضطهاد والملاحقة والعنف، ما تخطى كل ما عرفوه في السابق. وعندما يذكر هيكل المقاطعة، بوصفها السلاح الوحيد لقريش دون أن

1 المصدر نفسه، 165 – 166.
2 المصدر نفسه، 166 – 169.
3 في منازل الوحي: 356.
4 الطبري، 3/1، 1192؛ Buhl, 177.
5 Buhl, 177؛ Well. 180.
6 الصدّيق، 20. يخلط هيكل هنا بين زيد بن ثابت وزيد بن حارثة.
7 Weil، 167 – Guillaume, 155؛ 171 – 159، ابن سعد، 1/3؛ 191 – 193، Buhl, 175؛ Watt, Mecca, 38.
8 في ضوء Guillaume, 154 – 155.
9 Weil 166 – 167.

تخشى مغامرة الحرب الأهلية، فإن هيكل يظل فيما يخص ذكر الأسباب مُداناً، لأنه انضاف إلى المقاطعة ملاحقة قريش العلنية للمسلمين التي مزّقتها الثورة لتضعف الجماعة الإسلامية في مكة، بدلاً من البقاء إلى جانب رسولهم في الموقف الحرج الذي كان يواجهه. إن هذا التناقض غير ضروري. فقد أشار المستشرقون الأوروبيون في بداية القرن العشرين، أن الهجرة الثانية لم يذكرها ابن اسحق أو ابن هشام[1]. ويبدو أن هيكل قد أخطأ في الاعتماد على ما تذكره المصادر التاريخية الإسلامية المتأخرة دون مراجعة.

بخصوص الملاحظة (5): إذا كانت سورة الإسراء (الآيات 75 ـ 76) تنطوي على شرطية غير قابلة للتحقق، فإنّ من غير الصعب أن ينطبق ما ورد في الآية 51 من سورة الحج على هذه الواقعة[2]، لكن هيكل يخرج بعد قراءته للآية أنه لا صلة لها البتة، بالحديث، دون أدنى محاولة منه للبرهنة على ما يقول.

بخصوص الملاحظة (6): هذا دليل غير مفهوم. وعلى هيكل أن يدرك أن روايات إسلامية بخصوص هذه الواقعة كانت قد ذكرت أنّ القرآن بعد أن نسخت الآيات (19 ـ 27) من سورة النجم، عاد الوحي وجعلها الشكل الحالي للسورة[3].

بخصوص الملاحظة (7): لماذا يكون الانتشار الواسع لرواية ما، يرتبط انتشارها هذا باختلافات نصيّة، دليلاً علمياً على وضعها، وبخاصة أن هيكل سبق له أن أشار في موضع سابق إلى أن التنوعات المختلفة في النص القرآني لا تلغي صدقيّة المصحف العثماني[4].

بخصوص الملاحظة (8): صحيح أن المرء لا يستطيع أن يقول إن كلمة غرانيق كانت تدل على اسم من أسماء الآلهة عند العرب[5]، لكنّ من المهم أن يشار إلى طبيعة السياق الداخلي لهيكل في هذا المقام الذي سبق له أن أشار في نص آخر وهو يتحدث عن عبادة الناس للآلهة في مكة إلى أنهم يدعون آلهتهم هذه باسم الغرانيق[6].

بخصوص الملاحظة (9): إننا نتساءل هنا إذا كان سليماً من الناحية المنهجية، كما يفعل هنا هيكل وفي غير موضع[7]، أن نقوم باستعراض سلوكات شخصية بعينها، لنبرهن على كمال تلك الشخصية، ثم نتخذ كماله بعد ذلك دليلاً على أنه ليس قادراً على أن يقوم بفعل بعض التصرفات.

وأخيراً فإنّ هيكل يؤمن أنّ الوحدانية في السور المكية الأولى بقيت ثابتة، وأنها قد اطرحت كل التصوّرات عن الآلهة الأخرى جانباً. لكنّ المستشرقين الأوروبيين[8] وبعض الإسلاميين المجدّدين من أمثال خلف الله[9]، قد توصلوا إلى أنّ موقف الإسلام بخصوص التصوّرات الوثنية قد شهد عدة مراحل، تعكس التحولات التي وقعت في وعي الرسول، والجماعة الإسلامية المبكّرة. ونظراً لأن هيكل لا يستطيع أن يعترف بالتطور التدريجي للمفاهيم القرآنية، لهذا كان من الطبيعي أن يصدر عن موقف مسبق يرى أنّ الاعتراف بالغرانيق فيه خروج مطلق على الرسالة القائمة على التوحيد.

1 Watt, Mecca, 110 ؛ Buhl 172 – 112, 183 – 186.
وانظر أيضاً: Guillaume, 167 ؛ Weil, 180 – 169؛ والطبري 1183/1/3، 1194 – 1195.
2 وقائع قرآنية أخرى عند: Buhl, 177 – Watt, Mecca, 100 – 178, 109.
3 الطبري 1/1/ 1194، Guillaume, 166، باستثناء ابن سعد، الذي يتضمنه حديثه، ولكنه ليس موجوداً فيه. 138/1.
4 الصدّيق 336.
5 Wellhausen Reste, 34, Horovitz 128, Noeldeke – Schwally, 1/151. Buhl, 178.
6 عمر 248/2.
7 المصدر نفسه، 46/2، Noeldeke – Schwally، 1, 19, 102؛ Watt, Mecca, 104. Buhl, 158.
8 Noeldeke – Schwally، 1, 19, 102. Watt, Mecca، 104. Buhl, 185.
9 خلف الله، 57 – 58، 60.

كما أنّ لتاريخ الواقعة هذه دوراً في توكيد قدرتها، حيث يذكر ابن سعد «أنها وقعت في السنة الخامسة بعد الدعوة المحمدية، في حين يذكر الطبري أنها جاءت في السنة الخامسة للبعثة، وهي السنة التي هاجر فيها المسلمون إلى الحبشة. أما هيكل فيذكر، دون العودة إلى مصادر، أنها وقعت في السنة العاشرة للهجرة[1].

لكن هيكل لم يجب على التساؤل الأكثر أهمية وهو:

كيف يمكن لهذه الرواية أن تنتشر بين جماعة المسلمين، مع تقدير هذه الجماعة العظيم لرسولها، لو لم تكن الرواية حقيقية؟ أم نولدكه الذي وقف من تفصيلات هذه الرواية، موقفاً نقدياً قوياً فقد قال:

«إن من الطبيعي أن لا يتقبّل المسلم حكاية كهذه، تضع رسوله في مثل هذا الوضع . . . وإذا كان الزنادقة هم الذين وضعوها ... فإنها تمكنت من التسلل بسهولة إلى التراث الأصولي، وليس ثمة بد من الاعتراف بجوهر تلك الحكاية على المستوى التاريخي»[2]. وقد اكتفى هيكل بإبداء استغرابه لجرأة هؤلاء الزنادقة المفترين، الذي افتروا قصصاً كاذبة في أم مسائل الإسلام جميعاً، في التوحيد[3].

إن هذا النموذج كاف للدلالة على المنهج الذي سلكه هيكل في كتابة التاريخ. وإلى جانب هذا الضعف المنهجي والمهني، فإن كتاب هيكل يشكو من تناقضات لا حصر لها، كما تبيّن في بعض الحالات التي أشير إليها، وهذه التناقضات تنحصر في مجموعتين.

الأولى تعود إلى نسيان الأدلة التي تغدو في سياق آخر ضرورية للبرهنة على رأي معين أو فكرة بعينها. كما أشرنا في كلمة الغرانيق. والثانية أشير إليها هنا باختصار. فهيكل يهدف إلى وصف فساد أوروبا ليبين أنّ الطبيعة الأوروبية العدوانية استطاعت أن تحوّل المسيحية الرهبانية إلى دين حربي[4]. ففي سياق آخر أراد هيكل إيضاح الفروق بين المسيحية والإسلام، يبيّن أن المسيحية الأولى، لا علاقة لها بهذه الرهبانية التي نتحدث اليوم عنها[5].

إن هذا التناقض الثاني يعود إلى عجز هيكل عن بلورة أهدافه، وعجزه في إيصال مفهومه للإسلام. فعندما يخشى وقوع الحرب، في لحظة ما، يقوم هيكل فيصف الإسلام بأنه دين السلام الذي لا يعرف العدوان، والذي يشكل وحده قاعدة للسلام الدائم[6]، وبالمقابل فعندما يبحث هيكل عن سطوة التاريخ ويرى كيف أسقطت الدولة الإسلامية إمبراطوريتي فارس والروم، فإنه يقدم ذلك دليلاً على تفوق النظام الإسلامي، وعلى قوة حركة التاريخ فيه[7].

الإضعاف الذاتي للأدوات العقلية الفاعلة

إنّ كلّ هذه التناقضات وطريقة الجدال الجامحة، تعود إلى عامل مشترك واحد؛ فقد بقيت كتابة هيكل للتاريخ محكومة بالطموح إلى بلورة نظام يؤكد السطوة التاريخية ويلغي بالتالي تفوّق أوروبا. ونظراً لأن هيكل يدرك أنّ العلم والديمقراطية هما بواعث التفوق الأوروبي والشكل الذي يُعبّر عنه، ولأنه يرى في

1 ابن سعد 138/1؛ الطبري 1182/3/1.

2 Noeldeke – Schwally؛ 1, 103.Watt, Mecca؛103

3 محمّد؛ 167.

4 محمد، 12.

5 المصدر نفسه، 577.

6 المصدر نفسه، 215 – 216، في منازل الوحي، 460؛ عمر 124/1.

7 في منازل، 618؛ الصدّيق 53؛ عمر 168/1، 132، 192 – 193، 333، 123/2، 136، 192، 230، 300؛ وانظر أمثلة أخرى على مثل هذه التناقضات عند Safran, 170 – 172.

بناء الإمبراطورية إشارة إلى قوة حركة التاريخ، ويرى السعادة والسلام هدفاً للنظام الحق، فقد سعى لبلورة مجموعة من القيم تتناسب مع كل تلك الأهداف، ولذا يحاول هيكل أن يبرهن أن هذا النظام الذي يحمل تناقضه في داخله، قد تحقق على المستوى التاريخي في صدر الإسلام. من هنا يقدم هيكل تلك الحقبة على أنها ينبغي أن تكون النموذج لسلوكها ومقولاتها، التي قامت هي ذاتها بتشويهها أما التناقضات التي تتولد بين الفكرة والمادة التاريخية التي تبرهن على صحة الفكرة، فقد كان يجري حلها من خلال البنية العقلانية للكتابة. وحيثما توجد اعتراضات تستدعي أدلة مضادة فإنّ مهمّة العقل الإجرائي أن يقوم بتوليدها. فالعقل الإجرائي لا يخضع لأيّة مقاييس ولا مكان لديه للادعاءات المعدّة سلفاً. أما دليله فيجب أن يكون جزءاً من عملية الانسجام المسبق. وأما مجال تأثيره فيظل منعزلاً ويظهر تبعاً لطبيعة الحال التي يتعامل معها. أما قوة الهدف فتؤدي إلى كسر دعوى العقل، في حين يتم تأكيد الوحدة عبر الهدف الذي يطمح العقل إلى بلوغه، وليس من خلال المنهج الذي يتبعه. لكن العقل يستطيع أن يتخلى عن هدفه، إذا لم تقم اعتراضات في وجهه، دون أن يصيبه الكسر جرّاء ذلك. لكن كتاب هيكل هذا يبيّن فشل العقل الإجرائي في التغلّب على المتناقضات، وقيامه بتحطيم الأهداف التي بلورها.

ولكي يتمكن العقل الإجرائي من تسويغ مهمته على نحو سليم، فإنّه يتوجّب عليه أن يحطم مقولاته، لأنه ليس ثمة شيء إلا وهو يؤكد ما يذهب إلى برهنته. فهيكل يستخدم قياسات إشكالية بين الطاقة التي تتولد عن التيار الكهربائي والأرواح الإنسانية، ويوظفها بوصفها أدلة علمية على معراج الرسول إلى السماء[1]، وتغدو عنده نظريات قراءة الأفكار علماً[2]. مثلما تعدو عمليات التنويم المغناطيسي وسيلة للتحدث عن أشياء تقع في جهات نائية[3]، وأخيراً ترتفع عمليات مناجاة الأرواح[4]، والتخاطر[5] (أو ما يعرف بالتلباثي)، إلى مستوى العلم. وقد كان رشيد رضا على حق، عندما بيّن أن المتصوفة المسلمين لم يكونوا بحاجة إلى علم أوروبا، كي يعرفوا هذه الأشياء ويقوموا بتطبيقها[6].

ترى ما هي الطريقة العلمية التي تسمح لهيكل أن يقوم بمثل هذا التدليس؟ إن هذه الطريقة التي اكتشفتها أوروبا الحديثة، كما يقول هيكل، هي من اكتشاف المسلمين الأوائل الذين عرفوها وطبقوها، وهو يرى أن هذه الطريقة العلمية تقتضي أن تمحو من نفسك كل رأي وعقيدة سابقة، وأن تبدأ بالملاحظة والتجربة ثم بالموازنة والترتيب ثم بالاستنباط القائم على هذه المقدمات العلمية[7].

إنّ هذه الطريقة العلمية ترجع، في واقع الأمر، إلى تقاليد الفلسفة الوضعية وتمتح منها. فقد سبق لأوغست كونت وهو يؤكد ضرورة التعاون بين الخيال والملاحظة أن أوصى بإهمال الفرضية[8]. ومن الملاحظ أن تعريف هيكل للطريقة العلمية مأخوذ حرفاً بحرف من تحديد أوغست كونت للروح اللاهوتية في مرحلة التوحيد[9]. فقد وضح هيكل النشاط العلمي للمسلمين الأوائل بقوله:

---

1 محمّد، 195.
2 المصدر نفسه، 195.
3 المصدر نفسه، 196.
4 محمد، 497.
5 عمر 51/2 بشروطه على أية حال وعلى نحو ليس من المؤكد، ما إذا كانت الحالة المشار إليها هنا يسري عليها ذلك الشرط.
6 المنار، 69/35 — 70.
7 محمد، 150.
8 Comte Rede, 27, 33 — 34, 236.
9 Ibid. 9.

«نزعوا من نفوسهم كلّ عقيدة سابقة، وبدأوا يفكّرون فيما أمامهم (...) فأيّ صنم هو الحق، وأيّ صنم هو الباطل؟ (...) لننذر كلّ هذا إذن جانباً، ولنمح أثره من نفوسنا، ولنتجرّد من كل رأي ومن كل عقيدة سابقة، ولننظر! والنظر والملاحظة، بطبيعة الحال، سيّان (!). ومما لا شبهة فيه أنّ لكل موجود بسائر الموجودات اتصالاً (...) وذلك كله يتّصل في سنَن مطرّدة لا تحويل لها ولا تبديل (...) ولا بد لهذا الكل من روح يمسكه، منه نشأ، وعنه تطور وإليه يعود ... والإنسان والكون والزمان والمكان وحدةٌ، وهذا الروح جوهرها ومصدرها، إذن فلتكن لهذا الروح وحده العبادة»[1].

إن قول هيكل «والنظر والملاحظة بطبيعة الحال، سيّان» يُفرّغ أحد المصطلحات العلمية المركزية لكل من أوغست كونت والفلسفة الوضعية على حد سواء، من مضمونه. ويضع المنهج العلمي تحت تصرفه، على نحو يسمح له بإدخال السحر الأسود، وتأملات المشّائين، وما يوحيه الله لأحد أنبيائه ونتائج العلوم الطبيعية ويضعها كلها في مصطلح واحد.

ولا يدور الأمر هنا حول مسائل قابلة للبرهنة أو للنقل، بل على مسائل تعتمد تجارب معرفية ذاتية. وقد بيّن الشيخ المراغي بهدوء، أن المنهج العلمي قد يكون جديداً على أوروبا، لكنه قديم في التطبيق العلمي والعملي في الشرق الإسلامي[2].

ولهذا فإنه لا يتبقّى من التعريف الوضعي للعلم سوى أسماء خالية من المضامين. ولم تكن الفلسفة الأوروبية أحسن حالاً. فالتفكير الفلسفي الإسلامي كما يرى هيكل هو فكرة توفيقية لا تضيق بالجبرية العلمية، ولا بالعالم كإرادة وتمثّل، ولا بالتطور المنشئ، بل هي تسلك هذه المذاهب جميعاً في نظامها على أنها بعض سنن الكون والحياة». بعدها أراح هيكل ذاته فقدم الأدلة في هامش الصفحة قائلاً: «الجبرية العلمية والعالم كإرادة وتمثّل والتطور المنشى، مذاهب فلسفية غربية يقول بأولها الفلاسفة الواقعيون (Positivistes) ويقول شوبنهور بالثاني ويقول بيرغسون بالثالث ولا يتسع المقام لشرحها[3].

ولم يعد مفاجئاً بالتالي أن يعثر هيكل على الحتمية الوضعية في الآيات القرآنية التي تشير «ولن تجد لسنّة الله تبديلاً»[4]. وأن يرى فكرة شوبنهور عن العالم كإرادة وتصوّر في الآية الكريمة: **﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾**[5]، دون أن يعلّق بكلمة واحدة على تقييم شوبنهور الأخلاقي السلبي للإرادة، وأن يجد التطور الأخلاقي عند بيرغسون في التصور القائم على الثنائية، وفي الصراع بين الخير والشر، وهو يرى أن هذا هو بعض سنن الله في الكون[6]. إنّ مساواة ثنائية المادة والحياة، بثنائية الخير والشر، هو موضع تساؤل، لأن هذه الثنائية موجودة في الديانة المانوية. لذلك فإن النتيجة هي أنّ المبدأ النبوي للإسلام قد تشوّه عبر هذا اللون من التماهي، كما الحال فيما يخص أشكال التعبير الأوروبي التي تمت عملية قراءتها من خلال الوحي.

---

1 محمّد، 150 — 151.
2 مقدمة الشيخ المراغي لكتاب محمّد صفحة لام، وانظر الهلال: 23، 641.
3 محمّد، 562.
4 المصدر نفسه، 563.
5 المصدر نفسه، 566، وانظر القرآن: النحل الآية اربعون.
6 المصدر نفسه، 567.

إن هيكل يعرف، شأنه شأن أصدقائه القدامى الذين صاروا يتّهمونه بتدمير العلم والتحوّل من كونه واحداً من طلائع المجددين ليغدو رجعياً[1]، أنّ هؤلاء الأصدقاء غدوًا غير قادرين على التماهي مع هذا العقل الذي كان معجباً بسبب أوروبا أشد الإعجاب. لهذا كان من الطبيعي أن يتوجه هيكل نحو مصطلح العقل الأوروبي بالنقد؛ لأنه يفصل بين الشعور الإنساني والعقل الإنساني، وبين منطق العقل المجرّد ومقرّرات العلم الواقعي [الوضعي] المستندة إلى الملاحظة المادية. وكان لانتصار التفكير المادي أثره البالغ في قيام النظام الاقتصادي أساساً رئيسياً للحضارة الغربية»[2].

وفي مقابل هذا العقل المجزّأ أو المدمّر، يضع هيكل الطريقة الإسلامية التوفيقية في التفكير التي «جعلت العقل حكماً في كل شيء»[3]. لكن التفكير الإسلامي هذا يظل «على أنه تفكير علمي الأساس على الطريقة الحديثة في صلة الإنسان بالحياة المحيطة به، وهو من هذه الناحية واقعي (وضعي) بحت، ينقلب تفكيراً ذاتياً حين يتصل الأمر بعلاقة الإنسان بالكون وخالق الكون»[4].

أما فيما يخص مسألة السيطرة على الطبيعة والتحكم فيها، فإن التفكير الإسلامي يتّبع السنن التي يتبعها العلم الأوروبي، لكنّ هذا التفكير يحتفظ، فضلاً عن ذلك، ببعد عميق أو وسام للإدراك الذاتي فيما يخص المسائل الروحية، لتتأكد عبر ذلك الصلة بين العقل والوحي. أما الصلة بين البعدين الوضعي والذاتي فقد ظلت بلا إيضاح. ويبدو أنّ التوفيق بينهما لم يكن ممكناً لهيكل، لأنه لو بقيت مسألة التوفيق هذه مشروطة مسبقاً على نحو كلّي، فإن من الواضح أن استخدام العقل الوضعي في العلوم الطبيعية، يتطلب بعداً ذاتياً، وبالمقابل فإنّ الاعتراف بهذا البعد ليس موضوعاً للتأملات العلمية، بل شرطاً من شروطها وقاعدة للسير على طريقتها. وقد كانت هذه هي القاعدة التي انطلق منها هيكل للهجوم على العلماء الفاسدين، المسؤولين، في رأيه، عمّا أصاب الإسلام من انحطاط لأن هؤلاء «الذين يجب عليهم أن يكونوا من ورثة الأنبياء، قد آثرت السلطان على الحق، والجاه على الفضيلة، فاتخذت من علمها وسيلة تضلّل بها سواد الناس وناشئتهم. كما يضلل كثير من علماء هذا العصر سواد أهله وناشئته. هؤلاء العلماء أنصار الشيطان، وهم لذلك أثقل الناس تبعة أمام الله. وأول واجب على كل عالم مخلص حقاً لعلمه ولله أن يحاربهم وأن يستأصل بذور فسادهم، لأنهم يفتنون الناس عن الحق والهدى ... وإذا جاز أن يكون لهؤلاء العلماء المضلّين مجال، حيث تقتتل الكنيسة والعلم على السلطان في الغرب، فلا مجال لهم في البلاد الإسلامية حيث تراوح الحضارة بين الدين والعلم، وحيث لا يكون الدين بغير علم كفراً والعلم بغير دين تجديفاً»[5].

والحق أنّه لعلم فاسد، ذلك العلم الذي يرضى أن يتم تصنيف العقل بوصفه بُعداً عديم التأثير وليس شرطاً أساسياً، وتغدو مطالبته بالتالي في الاستقلالية نوعاً من التجديف الديني. أما التوفيق بين العلم

---

1 في منازل الوحي، 22، 24، وقد اتهم هيكل بأنه يتحدث في مسائل من العلوم الطبيعية وهو غير مختص بها ولا يدري عنها شيئاً. وقد دافع عن نفسه في منازل الوحي، 27، ومثل هذه الاتهامات موجودة في كتاب المؤرخ غربال 196 الذي تحدث عن إسلاميات هيكل بقوله: «ثمة قراء يمدحون هذه الكتب بأشياء ليست فيها. وهؤلاء يظنون أن قيمة تلك الكتب تعلو، عندما يزعمون أنها أبحاث علمية، وكأنّ جمال المشاعر الدينية أقل في نظرهم قوة من الأبحاث العلمية». أمّا نقد أحمد أمين فقد جاء في صورة ناعمة وقد اقتبسه العقاد في الصدّيق: 11 ـ 12.

2 محمّد، 517.

3 المصدر نفسه، 520.

4 المصدر نفسه، 22، 516.

5 محمد، 546 ـ 547، 42 ـ 43، 554، 571.

والدين، فيبدو أنه لا يتحقق إلا نتيجة لطرد العقل، وهو شعار قبله الإخوان المسلمون[1]، وقبلت به الطبقة المسيطرة. وهذا الأمر هو النتيجة الحتمية للموقف المزدوج من العقل، الذي لا يمكن أن يُستوعب إلا بوصفه وسيلة تقنية مساعدة لتطبيق النظام الذي جاء الوحي الصريح به.

ضرورة تشكيل العالم من خلال العقل والإلغاء السرّي للمطلق

كانت عملية التوفيق الفاشلة بين البعدين، قد أدت إلى تقييد العقل على المستوى العملي، مثلما أدت إلى رفض الأسس التي تقوم عليها هذه الممارسة العملية، وما يتولد عنها من أنشطة عبر عمليات التحويل للبعد الذاتي. وقد أدّى هذا الأمر إلى إبعاد الوحي عن مجال التطبيق العملي. وإلا كيف يمكن لسطوة التاريخ أن تتحقق إذا كان أي نوع من التحديث قادراً على أن يضع الأبعاد القانونية الصارمة للكتاب والسنّة في مهب الريح؟ في الإجابة عن هذا السؤال ثمّة اختلاف بين موقف الطبقة المسيطرة وموقف الإخوان المسلمين، فالإخوان يطالبون في ضوء الاستئناف المطّرد للمبادئ الأصولية، بالتطبيق غير المحدّد للشرائع الإلهية، يستطيع أن يُلغي التشوهات التي صنعتها النظم القائمة التي نشأت نتيجة لسيطرة العقل[2]، لهذا أملوا أن تتم عملية الإصلاح من خلال العودة المبسّطة إلى الشرائع الدينية، دون أن يدركوا ما الذي يعنيه تنظيم المجتمعات الحديثة وإداراتها. ولكن كيف يمكن لطبقة تسيطر على الأراضي الزراعية، وتملك نصيباً كبيراً من وسائل الإنتاج الصناعية، وتستثمر الوسائل السياسية للدولة لبناء صيغ إصلاحية، أن ترضى عن مثل هذا الاستغلال النفعي لهذه السيطرة[3]، وأن تقبل العيش في ظلال شبكة تشريعية مغلقة تنتمي إلى نظام تشريعي جامد يعود إلى القرون الوسطى، لقد سبق هيكل أن شكا من علماء الشريعة الذين يخنقون جميع المبادرات الإنسانية قائلاً: «كيف نسير، وكيف نستحم وكيف نأكل، وكيف نشرب وكيف نلبس ... وكيف نعاشر أزواجنا، وكيف نعالج مرضانا، وكيف نعلم أولادنا، وكيف ندبّر أموالنا. هذا وما إليه قد صار في هذه التعاليم مقدّماً على الإيمان وعلى الحياة»[4].

لقد سعى هيكل للحدّ من الطبيعة الملزمة للمصادر التشريعية، وظل يسعى كي يبقى في إطار ما يدعوه بـ «السنة الصحيحة»، ما استطاع إلى ذلك سبيلاً. فهو يرى أنّ هناك لونين من السنة، يوضحهما ويقوم بتحديدهما قائلاً:

«والسنّة بالفعل كالصلاة والحج (...) أما السنّة بالقول فهي الحديث. ومن الحديث ما اتّصل بالوحي مفصلاً ومفسّراً له، ومنه ما اتصل بالحياة (...) وكان النبي يبدي رأيه في هذه الأمور بعد مشاورة الصحابة»[5]. إنّ تمييز هيكل، الذي يؤكّده هاهنا، ليس بين السنّة الفعلية والأخرى القولية في واقع الأمر، بل بين السنّة التي تنشغل بأسئلة العبادة والوحي والأخرى التي تنشغل بقضايا الحياة اليومية ومشكلاتها. صحيح أن هيكل لم يقل إنّ القسم الثاني من السنّة غير ملزم، لكنّ المرء يستشعر من خلال نبرة حديثه أنّ

1 الحسيني، 61 ـ 64، رفض العقل الإنساني في المسائل الأصولية والاعتراف به في المسائل الخاصة بالتقدم التكنولوجي، الحسيني: 89، 103.
2 المصدر نفسه، 61 ـ 63، 97، 100، 118.
3 Issawi, 83, 89, 173, Lacouture 91, Baer, 141.
4 في منازل الوحي، 667.
5 عمر 272/2.

الخلفاء الأوائل قد سعوا كي تحل قراراتهم الذاتية بديلاً عن السنّة النبوية في المسائل السياسية والإجتماعية والقانونية والاقتصادية[1]، ليصل في خاتمة المطاف من خلال تحديد عمر بن الخطاب للسنّة، أنه يسعى للتمييز بين الأسئلة الخاصة بالديني والأخرى الخاصة بالحياتي. كما أن هيكل نفسه يفصل العناصر الزمنية عن العناصر الأخرى المتعالية عن اللحظة الظرفية. «فتأسّيه بالرسول لم ينسه أن يفرّق بين الثابت على الزمان من سنّته، وبين ما قضت به أحداث الوقت، فمن المستطاع مراجعته وإعادة النظر فيه من غير أن يكون ذلك إنكاراً له اقتناعاً بأن رسول الله لو امتد به الأصل لراجعه وأعاد النظر فيه»[2].

إنّ الفصل بين العناصر الزمنية والأخرى العابرة للزمن، يمكن أن يبرز في السنّة عبر الاعتراف بعنصر التطور، من غير أية صعوبات يمكن أن تنجم على هذا الصعيد. كما أنّ الوحي يمكن أن يُقرأ من خلال المنظور التطوري ذاته. وحيث لا تتوقف الأصولية عن استخراج القوانين من القرآن عبر قراءات خاطئة، فإنّ من واجب العقل الذي تم إخراجه جانباً، أن يبلور قوانين قادرة على الحكم فيما يتعلق بالاستيعاب الصحيح للقرآن. لهذا ترى الاجتهاد يضطلع بدور مركزي في عمليات الجدال التي يقوم بها هيكل[3]، ليخلص إلى أن للعقل مرتبة (وهنا يتكئ هيكل على عمر بن الخطاب) لا تقلّ عن مرتبة النصّ القرآني، وهنا يوضح هيكل: «أن الفاروق عمر كان يؤمن بأن الإسلام روح وعقيدة، وأن الإنسان لا يكمل إيمانه حتى يدرك الروح الذي أوحى الله به دين الحق إلى رسوله. لذلك كان يطبق أحكام القرآن بالروح التي نزلت بها (...) من ثمّ كان يسترشد بالروح لا بالحرف عند الفصل فيما يُعرض عليه، وكان لعظيم إيمانه ولشدّة امتثاله تعاليم رسول الله، جريئاً في الاجتهاد، وإن خالف ظاهر النص. فإذا ورد نصّ لم يبق في أحوال الجماعة ما يقتضيه تطبيقه، لم يطبّقه. وإذا اقتضت أحوال الجماعة تأويل النص، أوّله، حريصاً في هذا وفي ذاك على ملاءمة الحكم لأحوال المجتمع مع اتفاقه في الوقت نفسه مع روح المبادئ والتعاليم المحمدية السمحة»[4].

إن التعامل مع الوحي على هذه الشاكلة ليس امتيازاً خاصاً بعمر بن الخطاب وحده. فإن واجبات المسلمين المتعلّمين تبدو أكبر من ذلك في هذه الأيام، وهي تتمثل في نشر الفهم السليم للوحي، لأنه على النقيض من الأصوليين «لم يبق حقاً عندهم أنّ الحكم في أمور هذه الحياة الدنيا، ما جل وما دق منها، قد نزل الوحي بصبغة الأمر فيها، بل أصبح الحق عندهم أنّ ما جاء في كتاب الله من أمر لا ريب فيه أنه الأمر القاطع لا النصيحة والتفضيل، وهو وحده الذي يجب أن يأخذه المسلمون على أنه الأمر، فأما ما وراء ذلك من منافع الحياة الدنيا، فهم أعلم بما يصلح لهم في العصر الذي يعيشون فيه. ولذلك وجب عندهم التفريق بين شؤون الحياة، ما تعلّق منها بالروح والإيمان وما تعلّق بالخلق، وما يتعلّق بالحياة المادية، ومعاملات الناس فيها ... وهذا تقسيم يتفق مع مباحث العلم الحديث وما يقرّه»[5].

---

1 المصدر نفسه 205/2، 283 – 284، 296 – 298.

2 عمر 204/2.

3 المصدر نفسه، 16/1، 179/2، 190، 257، 278، الصدّيق: 365، 392، الإمبراطورية، 66، 67، 92.

4 عمر 286/2، المثال يدور حول تأليف القلوب (القرآن سورة التوبة: 6) انظر Weil, 249 – 252، وقد كان قرار عمر عدم العمل بالآية منطلقاً لخالد محمّد خالد في إثبات حرية العقل في الإسلام. وقد وردت الصيغة التي ترى أهميّة الواقع الإجتماعي وقانونيّته في ضوء النص القرآني عند محمّد عبده انظر: (Goldzieher, Richtungen, 330 – 331).

5 في منازل الوحي، 669.

قوة الإلهام بوصفها عذراً للعقل

يبيّن هيكل ما الذي يقرّه العلم عندما يقول: «إنّ ما يظهر للعقل هو ما يتعلق بالمادة، ثم يضيف محدداً «إن العلم لم يحدد المادة بدقة»[1]. أما ما يقع وراء المادة، فلا سبيل للإحاطة به عن طريق الإدراك «وإن سبق إليه الإلهام الإنساني»[2]. لهذا فإنّ على المرء أن يميّز بين الأشياء المادية التي يستطيع العقل استيعابها، والعالم الروحي الذي لا سبيل للوصول إليه إلا عن طريق الإلهام[3]، لهذا يوضح هيكل أن للإلهام مرتبة السبق[4]، ويبين أنّ هذا البعد العميق للتفكير الإسلامي المتمثل في الإلهام قادر على استيعاب الجانب الروحي من العالم، ثم يدع للعقل الوضعي مسألة الممارسة.

أما مجال النشاط العقلي فيتبلور من خلال خضوع هذا النشاط للإلهام الذي يقبله الروح القرآني. وهذا الأمر ـ الذي كان مثار الجدل الذي بعثه علي عبد الرازق قبل عشر سنوات[5] ـ لا يحدد إلا الحقائق العليا للفضاءات الروحية والدينية. فباسم الروح يستطيع المرء أن ينظر إلى وقائع الحياة اليومية وكأنها لا وجود لها، أما على الصعيد العملي، فإن هذا يتعلّق بمسألة التمييز بين العناصر الخالدة والأخرى العابرة أو الظرفية في القرآن. وهي قاعدة غدت واسعة الانتشار في العالم الإسلامي[6]، وتشكّل الإجابة التشريعية ـ الفقهية الوحيدة في الصراع بين متطلبات التشريع الإسلامي وحاجات المجتمع الحديث. وقد غدت هذه المسألة ممكنة ومتّسقة بناء على الفهم القرآني لخلق الله الذي استطاع التفريق بين العناصر الخالدة والأخرى الظرفية في الوحي، لأنه استطاع استيعاب ظاهرة الوحي بوصفها مشروعاً فاعلاً في التاريخ ومنفعلاً به في الوقت نفسه. لذا، فإنّ التعامل مع الوحي غير القادر على الاعتراف بالعناصر العابرة في القرآن، والرغبة، في الوقت نفسه، بفصلها عن الأخرى الخالدة، هو حل سيؤدي إلى ولادة مشكلات جمّة، أكثر مما يؤدي إلى التخلّص منها.

إنّ تحرير العقل من سطوة النصوص القرآنية، ينبغي أن يتم على نحو تدريجي؛ فإذا كان من الممكن القول بأن القرآن يتضمن مبادئ النظام العامة[7]، فإنه ليس من الضروري أن يعترف العقل بتلك المبادئ أجزاءً وتفاريق[8]. أما عندما يضطر المرء إلى التمييز بين الفئتين، فإن الإجابة على هذا التساؤل المهم تقتضي، في ضوء السياق الداخلي، الوقوع في تناقضات شتى.

يقدّم هيكل ثلاثة مقاييس بهذا الصدد. أما المقياس الأول فهو يتضمن إجابة عن الآلية التي يتكئ التمييز عليها. فهو يعد صيغة الأمر مقياساً لتطبيق التشريعات المشار إليها. وهيكل، بهذا المقياس، يقع في صلب التقاليد التشريعية الإسلامية القديمة التي دأبت منذ القرن الثامن عشر للميلاد على استخدام التأويل اللفظي، لتنفي الصيغة الجبرية الآمرة للتشريعات القرآنية[9]. لكن هذا المقياس غير مؤكّد. فالتشريعات التي يشير إليها هيكل عند

---

1 في منازل، 669.
2 المصدر نفسه، 669 ـ 670. هنا تحل مصطلحات العلم البرغسونية، بديلاً عن مصطلحات الوضعية. انظر (Bergson: 158, 160, 170, 271 — 272).
3 في منازل، 670.
4 المصدر نفسه، 672 ـ 673.
5 علي عبد الرازق، أصول 79.
6 الحسيني، 101، 102، Balion, 42 — 43.
7 عمر 190/2، 341، الصدّيق، 363 ـ 364، 350، 356، في منازل الوحي، 529، الإمبراطورية 17، 20، 24، 29، 34، 36، 43، 49، 55، 59.
8 الصدّيق، 356، عمر 341/2، الإمبراطورية 70.
9 Goldzicher, Vorlesung. 59 — 61.

أحكام الأسرة والميراث والتي ظل هيكل يعدها بؤرة التشريعات الإسلامية[1]، فهناك تشريعات خاصة بالعقوبات، التي لم يذكرها هيكل على أنها ملزمة أبداً، لكن القرآن يحرص على أن يصدر أوامره في صيغة أمر لا يحتمل اللَبْس[2].

أما المقياس الثاني الخاص بإلزامية الأحكام القرآنية، فهو ـ كما يرى هيكل ـ يتمثّل في مقدار انسجام تلك الأحكام مع الدوافع العقلية، أي مع الضرورات التي تسمح بتعطيل الأحكام التشريعية للنص المقدس للوصول بالمجتمع إلى وضع محدد. وهو مقياس يفضي تطبيقه على نحو مطّرد إلى تدمير الطبيعة المعيارية للوحي.

أما المعيار الثالث عند هيكل فهو «الروح» القرآني. وهو معيار يفضي إلى تحويل النّص القرآني من تشريع إلهي للمجتمع إلى معيار أخلاقي داخلي خاصّ بالفرد. ويعني التطبيق المطرد لهذا المعيار أنّ المعايير الأخلاقية للوحي سيتم تحديدها من خلال هذا «الروح»، أكثر مما سيجري من خلال شروطها التاريخي وما يرتبط بذلك الشرط من طرائق تعبيرية. ومثل هذا التفسير سيفضي إلى جعل المعايير الأخلاقية القرآنية التي تشكّل في مجموعها وثائق تشريعية متصفة بالديمومة، مجموعة من القوانين المتغيّرة التي تتشكل تشريعاتها من خلال العقل البشري وتسعى للانسجام مع الضرورات الإجتماعية أكثر من انسجامها مع معايير القرآن الأخلاقية. ومثل هذا الإصلاح يستطيع أن يمنح التشريعات الإسلامية ـ مع الأخذ بعين الاعتبار ما لها من شخصية معيارية ـ قدراً كبيراً من المرونة[3]، غير أنه سيفضي حتماً إلى انكسار حاسم لتقاليد ورؤى عقلية تعود إلى قرابة ألف سنة، لأنّ الأمر يحتاج إلى شرط معدّ سلفاً، يتمثل في استيعاب المبادئ القرآنية ـ دون أية تحفظات ـ عن طريق العقل، وقراءتها في ظل معطياتها التاريخية، وتجريدها من لا زمنيتها، ووضعها في إطار اجتماعي وتاريخي يتطلب تغييرها على المستوى الإجرائي. غير أن هذا الطريق الذي يظهر عجز العقل إزاء الوحي، لا يستطيع هيكل أن يسمح فيه. فقد ظلت البنية التي يعبر عنها هيكل غامضة، ولم يستطع إيضاح كيف يمكن للعقل أن يعتمد على الروح المرتبطة في كل تعريفاتها بالإلهام.

إنّ إدراك هيكل السكوني للوحي وحصره لدور العقل ليقتصر على المجال العلمي لم يسمحا له كي يوضح ما الذي يوجد في العقل البشري أو في الوحي، بحيث يعطي السلطة للمنطق البشري لتقسيم الكلمة الإلهية إلى فضائين متغايرين من حيث القيمة، فلا تستطيع الضرورة لا فقهياً ولا فلسفياً تعليل حصرها للوحي بسماته المعهودة في مجال العقل، من أجل عملية تشكيل العالم المشخّص؛ لأنه يتوجب على هيكل في مثل هذا التعليل أن يوضح أن العقل ليس مجرد أداة خدمة، بل إن له الحدّ المطلوب من الاستقلالية الذي يسمح له بالإعلان عن مطالبه في مواجهة الوحي. وبذا فإنّ هيكل الذي ظل غير قادر على تعليل سيادة الوحي إلا عبر إضعاف العقل، يضع أسس الانسجام بين الوحي والعقل مجدداً موضع التساؤل.

وعلى النحو الذي كان يحدث في أصول الفقه الإسلامي قديماً؛ حيث كانت مسألة العقل تأتي بعد القدرة على استبانة حقائق الإيمان من خلال المطلب المبني على رفض التساؤل: (بلا كيف؟)[4]، فإن

1 عمر 253/2 ـ 254، 255، محمّد، 530، 542 الصدّيق، 356، 351، الإمبراطورية 32، 35، 38 ـ 41.

2 القرآن المائدة، 42، النور، 2، 4.

3 المجدّدون في سوريا. وفي تونس في المقام الأول، استطاعوا المضيّ في خطوات إصلاحية واسعة فيما يتعلق بالحقوق الزوجية، وفي تونس اعتمد الإصلاحيون على القرآن النساء/3، لإلغاء تعدد الزوجات، انظر حول هذه الإشكالية: Coulsom, 209 ـ 211.

4 Braune, Islamisher Orient 99-100; Theology 80; Macdonal, 147, 191, 295

هيكل يرفض أن يعد حقائق الإيمان في خانة «ما هو غير قابل للإدراك»، ويرى اعتماداً على الفلسفة الوضعية أن العقل المنتج يستطيع أن يستوعب هذه الأسئلة الخلافية ويحصر نفسه في الإقرار بـ «مبدأ علوّه وتساميه» ويركز انتباهه على الحقائق[1].

لهذا ينبغي على العقل أن يتشكل عملياً في ضوء روح الروحي، دون أن يتخذ من هذا الروح موضوعة لتأملاته»[2]. «وأنت بذلك تستطيع أن تسمي عمر إمام المجتهدين، فلا يتّهمك أحد بغلوّ أو مبالغة. على أنّ عمر لم يقصد قط إلى الاجتهاد النظري ولم يرض عنه، علماً منه بأن هذا الاجتهاد يؤدي إلى الاختلاف وهو أشد الناس كراهية له»[3]. إنّ الوساطة بين البعد «الوضعي» و«الذاتي» للتفكير يثقل العقل الإجرائي، الذي يرفع ذاته إلى مستوى الحَكَم تجاه الوحي، وإن كان لا يستطيع هذا العقل تعليل هذا الفعل على المستوى الفقهي. لكن فشل الوساطة تدمّر الدعوى المطلقة للوحي، الذي يتحكم في فضاء الروح، أما في الحياة المادية، فإنه يجيء طبقاً للتقديرات الذاتية في منزلة هي دون منزل العقل العملي.

سياسة شرعية جديدة

يُفضي هذا إلى قَلْب ما يطمح له هيكل من علاقات: فليس الوحي هو الذي يقرر الصيغ التي يقبلها المجتمع أو يتداولها، بل العقل هو القادر على أن يقرر بناءً على علاقات اجتماعية ما الذي يرفضه أو يقبله من الوحي.

إنّ حلّ هيكل للصراع بين العقل والوحي لا يتخطّى ما يعرف بالسياسة الشرعية، تلك التعاليم التي طوّرها فقهاء المسلمين منذ القرن الحادي عشر للميلاد[4]، والتي ما تزال حاضرة في العالم الإسلامي إلى يوم الناس هذا[5]. صحيح أن أولئك الفقهاء يقرّون بسطوة الوحي المُلزِمة، إضافة إلى سطوة الشرائع الدينية، لكنهم يعترفون، في الوقت نفسه، بحق السلطة السياسية في تقييد تطبيق تلك التشريعات من أجل حفظ النظام القائم والتحكّم بالممارسات الإجتماعية والسياسية[6].

إنّ النتائج في مقاربات هيكل تشبه النتائج التاريخية لتلك التعاليم: فالتشريع والوحي يظلاّن معيارين مثاليين لا تستطيع الممارسات العملية التحكم بهما[7]. ونظراً لأن المعيار المثالي هذا ينتمي إلى «البعد الذاتي»، فإنّ على العقل العملي في النظام القائم أن يقوم بتنظيم الممارسات الإجتماعية. وقبل أن يتم التساؤل عن مبادئ النظام للأعراف المثالية هذه، فإن من الضروري أن يتم البحث في مسألة كيفية حضورها في وعي هيكل.

لقد اتّهم هيكل أوروبا بالمادية المدمّرة، لكنه لم يستطع أن يقدم نظاماً إسلامياً يختلف اختلافاً بيّناً عن أوروبا هذه على مستوى الأشكال السياسية والاقتصادية. ويقف هيكل عاجزاً عن أن يفعل ذلك

1 عمر، 14/1 – 16.
2 المصدر نفسه، 16/1، عندما يقوم هيكل هنا بالثناء على الأمر النبوي، فإن ذلك يمنع، التساؤل عن القدر والقضاء والتوسّع فيهما، لأن ذلك لا يوصل إلى نتيجة، كما كتب هيكل في موضع آخر حول هذه المسألة (انظر محمّد: 552 – 564) عمر 300/2 – 302.
3 المصدر نفسه، 292/2.
4 Colusom, 129.
5 Ibid., 173 – 179, 129 – 139.
6 Ibid., 129 – 139.
7 Ibid., 134.

في المجال السياسي؛ لأن مصلحة كبار الملاّكين ـ على خلاف الطبقات التي يمثّلها الإخوان المسلمون[1] ـ تتمثل في التمسك بالشكل البرلماني للحكم، الذي يمنحها السيطرة. كما أن هيكل لا يستطيع أن يرفض النظم الاقتصادية الأوروبية عندما تقوم طبقة الملاك بتحويل ثروتها المتزايدة إلى رساميل صناعية[2]. أما المسألة الوحيدة التي تشبّث بالدفاع عنها، فتتمثل في تركيزه على تحريم الإسلام للربا، حتى لا يقع أصحاب المشروعات الصناعية من أبناء الطبقة البرجوازية المدينية في هذا المحرّم[3]. لهذا فإن هيكل لا يقدّم في مقابل أوروبا الماديّة هذه أشكالاً اقتصادية أو سياسية جديدة، بل يقدم أخلاقاً إسلامية.

وقد ظل يكرّر مراراً وتكراراً أنّ المسلم المتديّن لا يلقى بالاً للممتلكات[4]، ويسمو فوق الماديات، وتتجاوزها طموحاته[5]، ولا يسعى إلا ليؤدي واجباته نحو الله والناس[6]، وأن يبذل نفسه في الدفاع عن مثله[7].

الاشتراكية الإسلامية

استطاعت هذه الأخلاق أن تؤسس الاشتراكية الإسلامية، التي لا يربطها بمثيلاتها الأوروبية، سوى أنها غير قادرة على احتمال المعاناة الكبرى للفقراء[8]. فالاشتراكية الأوروبية، كما يقول هيكل، «حولت الطموح البشري في امتلاك الأشياء المادية إلى صراع طبقي لا يرحم»[9]، أدى إلى تحويل العلاقات بين البشر إلى علاقات اقتصادية[10]. أما الاشتراكية الإسلامية، عند هيكل، فهي شيء مختلف. فهذه الاشتراكية تقف على قاعدة أخلاقية صلبة، ولا تقيم كبير وزن للممتلكات والماديات، وتنحي الطموح نحوها جانباً، وتحافظ على ما تملكه[11].

وليس من قبيل المصادفة أن يسعى هيكل ـ خلافاً للإخوان المسلمين ولمفسري الاشتراكية المصرية من المتدينين ـ [12] مراراً وتكراراً لإبراز الملمح الرئيسي لهذه الاشتراكية، كما يراه، والذي يتمثل في رفضه المطلق لمصادرة الملكية[13]. وعلى خلاف الاشتراكية الأوروبية، فإن التضامن الأخوي بين جميع طبقات المجتمع، يصبح بديلاً عن الصراع الطبقي[14].

ويوضح هيكل: «ومن ثم نرى أن الاشتراكية في الإسلام ليست اشتراكية المال وتوزيعه، وإنما هي اشتراكية عامة أساسها الإخاء في الحياة الروحية وفي الحياة الخلقية وفي الحياة الاقتصادية. وإذا كان المرء لا يكمل إيمانه حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه، فالمرء لا يكمل إيمانه إذا لم يحضّ على طعام المسكين، ولم ينفق للخير العام، مما رزقه الله سراً وعلانية ... وإذا كان الله قد جعل الناس بعضهم فوق بعض درجات،

---

1 الحسيني، 63، 95، Ghazzalī, 38.

2 Baer, 140 — 141. Issawi, 151.

3 محمّد، (540 ـ 541)، الإمبراطورية، 46 ـ 47، وقد جعل الربح من خلال رأس المال مسموحاً إذا كان المشارك يتحمل الخسارة. أما الربح القائم فيسّوغه. من خلال ما يقدم عليه رأس المال من عمل ومغامرة. أما كيف تغدو البنوك المصرية التي تشكّل تأسيسها «خدمة كبرى للأمة» (مذكرات 167/2)، وكيف استطاعت أن تعمل دون أن تساعده في طبع إسلامياته (محمّد) وعليها تتقاضى فوائد فلم يوضح هيكل الأمر.

4 محمّد 119، 519، 533، 564 ـ 565، في منازل، 184، الإمبراطورية، 49.

5 محمّد، 157، 176، 195، 449، 527 ـ 528، 353، 561 في منازل الوحي 103، 414، 592، 597، 670.

6 عمر 77/1، الإمبراطورية، 31، 33، 44 ـ 45.

7 محمّد 522، 543، في منازل، 278، 414، 573، 624.

8 في منازل، 453 ـ 436.

9 محمّد، 542.

10 الإمبراطورية، 39.

11 محمّد، 519.

12 الحسيني، 57، الغزالي، 136 ـ 137، السباعي، 151، 175 ـ 185، 235، 428 ـ 432.

13 محمّد، 542 ـ 543، وانظر 227، الإمبراطورية: 39، 40، 43، 46 ـ 47، 59.

14 محمّد، 542.

وكان يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر، فإن الناس لا صلاح لهم إلا إذا وقر صغيرهم كبيرهم ورحم كبيرهم صغيرهم وأعطى غنيّهم فقيرهم، ابتغاء وجه الله وشكراً لله وتحدّثاً بنعمته»[1].

إنّ القاعدة الروحية هي التي تدعم العلاقات الإجتماعية القائمة، أما الزكاة والصدقات فستشكّل أساساً للاشتراكية الإسلامية[2]، وبهذه الزكوات والصدقات يرغب هيكل في تأمين التعليم[3] والطعام والملبس والرعاية الصحية للفقراء[4]. وقد وضع هيكل هذه المخطّطات الوثوقية يوم كان وزيراً للمعارف، فلم يكن يجمع الضرائب من أجل الحصول على المال، بل من أجل تقديم وجبات طعام مدرسية، لأولئك الطلبة الذين تقرر اللجان الطبيّة أنهم يعانون من الجوع، ويسقط الطالب منهم مغشياً عليه جراء ذلك، من أجل مساعدتهم بالتالي في الاستماع إلى الدروس المدرسية بتركيز[5]. وعلى الرغم من ذلك يطلب هيكل ـ خلافاً لموقف الإخوان المسلمين[6] الذي يرى أنّ الدولة لا علاقة لها بأموال الزكاة ـ فيقول: إن الزكاة في الإسلام أمر تعبدي متصل بالإيمان اتصال الصلاة والصوم وسائر الفروض[7]. ولا يجوز الاكتفاء بما تقرره الشريعة الإسلامية من زكاة على أصحاب الأراضي، الذي يتراوح بين 5% إلى 10% من المحصول السنوي لتلك الأراضي، بل ينبغي أن يطلب منهم صدقات أخرى ذاتية[8].

ومن الواضح أنّ هيكل يستسلم لرؤية بطريركية حين يرى أن تقسيم الملكية على هذه الشاكلة مسألة إلهية، وحين يعطي للفروقات القائمة بين الطبقات صبغة دينية موافقة، ويكتفي بفرض الصدقات على هؤلاء الموسرين. وموقف هيكل أقرب إلى الإقطاع هنا منه إلى الليبرالية. وهذه الرؤية تعكس الفلسفة الإجتماعية للطبقة الإجتماعية التي ترى أن الأوضاع شبه الإقطاعية في مصر، هي الصورة المثالية للنظام الإجتماعي الإنساني[9]، وهي فلسفة تبيّن قصور هذه الطبقة، عن تفهم المشكلات التي تنتج عن التطور الصناعي، مثلما تبين عدم رغبتها في إدراك طبيعة الأزمة الإجتماعية في صورتها المشخصة. أما مقترحات هيكل لحل هذه المشكلات الإجتماعية فهي على شيء من الوفاق مع الواقع القائم، الأمر الذي يؤكد دفاعه عن هذا النظام الإجتماعي.

مبادئ النظام في الممارسة الإجتماعية

تدفع هذه الفلسفة الإجتماعية نحو علاقة خاصة بمبادئ الوحي، تلك التي تحدّد، في رأي هيكل، طبيعة النظام الإسلامي. فهو يحدد تلك المبادئ في ضوء الفئات الخاصة بالحقوق الطبيعية المنطقية كالحرية والإخاء والمساواة، وهي المصطلحات التي كانت شعاراً للثورة الفرنسية وقاعدة للتفكير الديمقراطي في أوروبا. وهي مصطلحات لا تستطيع الطبقة المسيطرة في مصر التنازل عنها. فهي تسيطر على النظام البرلماني ـ الدستوري الذي يؤكد سيطرتها على الدولة، ويسمح لها بالحد من رغبات الملك في الحكم المطلق.

1 المصدر نفسه، 543 ـ 44.
2 محمد، 531 ـ 532، عمر 4/1، 255، الإمبراطورية 27، 41، 49 ـ 51، 57.
3 الإمبراطورية، 53.
4 محمّد 542.
5 مذكرات 102/2 ـ 103.
6 الحسيني 57، الغزالي، 132.
7 الإمبراطورية، 42.
8 Schacht, Zakat,: EI 3, 1303، وانظر: Robsom, 5, 380.
9 وهكذا كان وعي هيكل، الذي أشار في زينب إلى عدم المساواة بين الطبقات وما ينشأ عنها من تشويه للعلاقات الإنسانية في البعد التجريدي على الأقل، أما الآن فهو ينظر إلى مجتمع القرية، أيام شبابه، بوصفه يمثّل النظام الإجتماعي الإنساني المثالي. (الهلال: 643/23 ـ 644) والإمبراطورية 56 ـ 57.

وباسم الحرية والمساواة قادت تلك الطبقة النضال ضد تأثير إنجلترا في مصر[1]، هذا النضال الذي ظلّ يضع طلبات المصريين في مسألتي السيادة السياسية والاقتصادية موضع التساؤل[2].

إنّ من الضروري عند هيكل أن تعود هذه المصطلحات الأوروبية إلى الوحي وتاريخ صدر الإسلام، أكثر من كونها تعبيراً عن مبادئ لنظام داخلي. غير أن هيكل يضع نفسه هذه المرة في منطقة الخطر. ففي مجتمع يتميز بالفروقات الطبيعية الواسعة، تكتسب فكرة الحرية والمساواة طابعاً ثورياً، فضلاً عن كون الإخوان المسلمين، والشارحين الدينيين للاشتراكية المصرية يتكئون على فكرتي الأخوة والمساواة. وقد أعطوا لهذه المصطلحات مضموناً اجتماعياً ـ اقتصادياً ـ سياسياً، تهدد مسألة السيادة السياسية والمصالح الاقتصادية لمالكي الأراضي[3]. وقد وجد هيكل نفسه أمام مهمّة صعبة؛ فمن جهة كان يتوجب عليه أن يقوم باشتقاق هذه المصطلحات من الموروث التاريخي والديني للإسلام، ومن جهة أخرى كان يتوجب عليه أن يقوم بتعريفها على نحو ينزع منها العنصر الثوري المفترض. وهو أمر يعني الوقوع في خطر توسيع المصطلح على نحو يسمح بإدراج الكثير من الوقائع التاريخية في إطاره، لإعطاء المصطلح صفة وجذوراً إسلامية. وهذه مشكلة تتعلق بعملية ضبط المصطلح التي تعود إلى طبيعة المادة التاريخية، لتنشأ معها ـ على نحو جزئي ومشروط ـ عملية تحديد لمضامين هذه المصطلحات تسمح بجعلها منسجمة مع الممارسات العصرية. وفي هذا التعريف المتأرجح لتلك المصطلحات، تتجلى تناقضات العقل الإجرائي من جديد.

الأخوّة الزوحية

ليس ثمة إشكالية تاريخية قادرة على أن تقدم لهيكل تعليلاً لفكرة الإخاء، من داخل الموروث الإسلامي. فقد ظل دور تلك الفكرة في التفكير الإسلامي غير بارز[4]، لكن هيكل يقف، مع ذلك، في داخل التفكير الإسلامي عندما يرى أن هذه الأخوة موجودة في الصلاة[5]، وفي الصيام[6] وفي إيتاء الزكاة[7] لمستحقيها من الفقراء. وهو على صواب بالتأكيد، عندما يؤكد أن الإيمان يجعل الناس إخوة متساوين في الإسلام[8]. غير أن النتائج التي يريد هيكل أن يخلص إليها، لا علاقة لها بمتطلبات الثورة الفرنسية التي سبق لهيكل أن أوضحها في دراسته عن جان جاك روسو. يومها أكد هيكل بغضب، أنّ فكرة الأخوّة تقود من خلال الواقع الطبقي لفئات المجتمع إلى لون من العبث. ونظراً لأن الإخوان يحذرون من خطورة البناء العسكري للمجتمع الذي يلوح في الأفق[9]، الذي لا يتناسب مع تصوراتهم عن الأخوّة الإسلامية[10]، ينادي هيكل بنوع من الأخوة، لا تتحقق داخل المجتمع بل في إطار مجال ديني منفصل. وهو ما يوضحه عندما يؤكد أن الإخاء الإسلامي هو «تساوٍ في الحق والخير والفضل ... غير متأثر بالعاجلة من المنافع»[11]. وهذا يعني صعوبة ترجمة هذه الأخوة الروحية إلى ممارسة.

---

1 الهلال 21 (128 ــ 130) حيث مرافعة هيكل عن المساواة والحرية لجميع الشعوب بوصفها شرطاً للسلام العالمي القادم.

2 Weiss, 62.

3 الحسيني، 57، الغزالي، 137 ــ 138، السباعي 175 ــ 185، 428 ــ 432.

4 Gibb, Muhammadnism, 2, Goldzieher, Muh. St. 1/50.

5 محمّد، 265.

6 المصدر نفسه، 529.

7 المصدر نفسه، 532 ــ 535.

8 الإمبراطورية 64.

9 الحسيني، 43، 17 ــ 18، 104 ــ 105.

10 Smith, 147 – 150.

11 محمّد، 536.

يبدو عرض هيكل للمساواة في الإسلام هو الأكثر إشكاليّة، لأنه يحفل بالمتناقضات. يوضح هيكل أن الإسلام المبكّر قد عرف لوناً من السيادة الشعبية، كان يحكمها دستور واحد هو القرآن الكريم[1]، حيث كانت تجري انتخابات حرة وعامة[2] للخليفة الذي لا يترشّح، بل يرشحه آخرون، لتجيء البيعة العامة له من ثمّ أمام من يعارضون اختياره[3]، وهيكل يرى أنّ «هذه البيعة أنشأتها الشورى، فليس انتخاب رئيس الجمهورية في فرنسا، بل في أمريكا بأكثر حرية منها»[4]. أما المبدأ الأعلى الذي يضبط أحكامه فهو المساواة أمام القانون[5]. لذا كان صدر الإسلام مثالاً يُحتذى للدولة الديمقراطية الدستورية[6].

كان القرآن، كما يرى هيكل، دستور هذه الجماعة الجديدة: أما الاعتراض الذي تمثل في كون الوحي يهدر إرادة الشعب أو ممثليه، بمعنى أنّه ليس تعبيراً عن إرادتهم الشعبية، فيرفضه هيكل رفضاً واعياً؛ لأن «المبادئ العامة التي قرّرها القرآن ضرورية لحياة الجماعة الحرة، فالخروج عليها يفسد هذه الحياة»[7].

أما الاختلاف الناجم عن المصطلح وخلفيته التاريخية القادمة من تعريفات مغايرة، فإنّ هيكل يمرّ عليها مرور الكرام. فهو يرى في الصراع الذي دار بين المهاجرين والأنصار حول اختيار الخليفة الأول انتخابات حرة وعامة. وهذا التعريف الذي يرى أن الانتخابات الحرة والعامة تتحقق عندما تختلف الآراء وتصل حدّ التّصادم قبل أن يتم الاتفاق على اختيار الحاكم، يسمح بأن تلجأ الأجنحة البرلمانية المتصارعة، التي تمثل الأحزاب الكبرى للدولة إلى حشد عدد ضخم من الأدلة الذي يبرهن على وجود مؤسستهم.

أما اقتصار هذه الانتخابات البرلمانية العامة والحرة على المهاجرين والأنصار، وعدم مشاركة القبائل الأخرى التي تحيا خارج المدينة، فإن هيكل يقدم له تعليلاً على النحو الآتي:

«وهم إنما استأثروا بالأمر صوناً للنظام القائم ودفاعاً عنه»[8]. وقد كانت هذه، تحديداً، دليلاً كافياً لهيكل كي يتقبّل بعد ذلك استخلاف أبي بكر لعمر دون اللجوء إلى ما كان مفترضاً من انتخابات حرّة وعامة[9]. لكنّ هيكل بقي، عندما تجري عملية مجابهة أدلّته بالوقائع التاريخية، يلجأ إلى التمسك بنظريته عن الديمقراطية الدستورية.

لكنّ ما كتبه هيكل عن المساواة بين المسلمين أمام القانون يختلف بعض الشيء. صحيح أنّ المسلمين يؤمنون بأن الإسلام دين يلغي الفوارق بين الأعراق والشعوب، ويضعهم على قدم المساواة، أمام الله والقانون[10]، وصحيح دون أدنى شك أيضاً، أن هذا التفسير هو الذي يمنح للرسالة النبوية طابعها العالمي التي يوضحها القرآن[11]، غير أنّ هيكل يتناسى أنّ هذه المساواة موجودة ضمن الأسس التي تنبني عليها الدولة، وقائمة

1 الصدّيق، 355 ـ 356.
2 المصدر نفسه، 358.
3 المصدر نفسه، 358.
4 المصدر نفسه، 358.
5 الإمبراطورية، 66، 70، 74، 77 ـ 78.
6 المصدر نفسه، 65، عمر 249/2 ـ 295.
7 الصدّيق، 356.
8 الصدّيق، 358.
9 عمر 90/1.
10 Goldzieher. Muh. St. I/133.
11 القرآن الكريم: الحجرات/13، Levy, 57, 61.

في نطاق سلطة الكلمة الإلهية التي تجعل من المساواة بين المؤمنين أمراً طبيعياً. لكنها تختلف عن المساواة المستنبطة من القانون الطبيعي التي تساوي بين الناس جميعاً، فضلاً عن أن هيكل لم يذكر أنّ الأقليّات الدينية لم تتمتّع بأي درجة من المساواة[1]، لدرجة أنّ مشاركة المسلمين من غير العرب ظلت حتى العصر العباسي محدودة[2]. كما كان لوضع العبيد المتدنّي، على المستوى الإجتماعي، دور واضح في الإخلال بوضعهم القانوني في المجتمع[3].

إنّ تعريف هيكل لمصطلح المساواة يبقى غير ذي صلة بأية إشكالية تاريخية. فالمساواة التي بقي هيكل يركز عليها في خطبة السياسة المعلنة، ويراها بحق شرطاً مسبقاً للحرية[4]، استطاعت تطورات سياسية داخلية أن توقفها، عندما اختلت العلاقة وقع الصدام بين النظام والمبدأ الذي يقوم عليه النظام. فقد صرح هيكل «أنّ التطبيق الصارم للقانون، الذي استدعى عتب الناطق الرسمي للأزهر، يتفق بشدة مع العرف الدستوري»[5]، و«لا يسمح للكبار والعباقرة أن يتستروا عليه عندما يلحق الضرر بالدولة أو يحدق بها الخطر»[6]. يروي هيكل بعد ذلك مجموعة من الإجراءات العنيفة التي قام بها خالد بن الوليد عند هزيمة القبائل المرتّدة في جزيرة العرب، وفي معاركه في العراق فيوضح ذلك بقوله:

«وإن أعجب فليس عجبي للكتاب والمؤرخين الذين حاولوا أن يسيئوا بهذا الحادث إلى تاريخ خالد بأعظم من عجبي لأمثالهم ممن حاولوا أن يبرئوه أو يلتمسوا له الأعذار ... وهذه المئات أو الألوف من الرؤوس الطائرة عن أجسادها هي فخر خالد وهي التي جعلته سيف الله. فإن أصاب سيفه رهق في لحظة من اللحظات، فقد أصاب هذا السيف النصر والفخار في سنوات وسنوات»[7].

إن مبدأ المساواة لا يخضع له هذا القائد العبقري.

إنّ للمساواة أسبقية على المبادئ التي تجسدها. لهذا فإنّ أيّ تعريف لأيّ مبدأ من المبادئ، لا يجوز أن يتصادم مع النظام. ومثلما وضع هيكل التفكير الإسلامي مقابل الأوروبي والاشتراكية الإسلامية في مواجهة الأوروبية، فإنه يضع المساواة الأوروبية والإسلامية في مواجهة بعضها:

«فما أصغرنا وما أضعفنا شأناً أمام بارئ هذا الوجود ومدبّره جلّت عن أفهامنا عظمته! وما أجدرنا ونحن نتوجه بقلوب خالصة إلى جلال قدسه الأسمى نلتمس منه العون لتقوية ضعفنا وهدايتنا إلى الحق أن نرى مبلغ تساوي الناس جميعاً في هذا الضعف الذي لا يشد من أزره أمام الله مال ولا جاه، وإنّما يشد من أزره الإيمان الصادق، والخضوع لله والبر والتقوى»[8].

وفي الوقت الذي كان الإخوان المسلمون فيه يقدمون دليلهم على أن الله جعل التقوى ميزان التفضيل

1 Choucri Gardahi, in Khadouri and Liesbesny 335 – Fattal 369, 336.
2 Levy, 77 – Goldzieher, Muh. St. 1/119, 63 – 128, 121 – Watt, Medina, 247, 132.
3 Levy, 77 – Goldzieher, ibid., 123, 79.
4 الهلال 51 (128 — 131) هنا يوافق هيكل على المساواة الإجتماعية، ويضيف بأن على المرء أن لا يحصر المرء هذا المصطلح في المجال الاقتصادي، بحيث يصوغ المرء قوانين لأدنى الأجور أو ما شابه ذلك.
5 نور الإسلام 136/6.
6 الصدّيق، 162.
7 الصديق، 162 حول طبيعة الخالدي، انظر: Becker 1, 75, Hitti, 141. يتكئ اقتباس هيكل على مستوى مالك بن نويرة، أمير قبيلة يربوع، الذي تزوج خالد من زوجته بعد مقتله، على غير عادات العرب في القتال (انظر: Wellhausen Geschichte 12, 1/179, Mueller – 1962 14, Tabari, 15). وقد عقب العقاد على الأمر في صيغة مشابهة، العقاد، خالد 111 — 112.
8 محمد، 256.

بين عباده، واعتمدوا مبدأ المساواة بين المؤمنين لإلغاء الفروق الطبقية الكبرى والدفاع عن المصالح المالية للعمل في المصانع، والدعوة إلى تطبيق القوانين الإجتماعية العمالية[1]، كان هيكل يتكئ على هذه المساواة، كي ينحي جانباً مثل هذه المطالب إلى خارج الحيّز الإجتماعي: «شتّان ما بين هذه المساواة التامة الصحيحة أمام الله، وبين ما كانت تتحدّث عنه الحضارة الغربية في العصور الأخيرة من المساواة أمام القانون، ولقد بلغت هذه الحضارة الآن أن كادت تنكر هذه المساواة أمام القانون. شتان ما بين هذه المساواة أمام الله، تمسّها حقيقة ملموسة في ساعة الصلاة، وتهتدي إليها برأيك الحر، وبين مساواة في النضال لكسب المال، نضالاً يبيح الخديعة والنفاق»[2].

لقد سبق لتوفيق الحكيم أن اعترض على تعريف هذه المصطلحات الديمقراطية، وبخاصة عندما يقاربها من لم تسبق له مقاربتها من قبل، فليس من المنطقي أن نقدم إلى «طبقة الجائعين الحفاة» قواعد الديمقراطية[3] أو الحياة الروحية قبل أن نحقق لهم متطلبات الحياة المادية التي تكفل بقاء حياتهم[4].

أما في النظام الذي يقترحه هيكل فإنّ مثل هذه المصطلحات ضرورية، فالمساواة تجيء في إطار تم بناؤه، حيث يتجلى المرء بوصفه كائناً روحياً في الصلاة والصيام[5]، لكنّ هذا التجلّي يتعاظم في الحج حيث «تنقشع أوهام الحياة ويزول باطل غرورها من مال وبنين وجاه وسلطان» ويتلاشى ذلك كله من خلال المساواة أمام الله[6].

الحريّة من أجل جهاد النفس

يؤكّد هيكل أنّ الحرّية كانت هي «المبدأ الأقوى في الإسلام»[7]، وقد عرفَتْ لها في صدر الإسلام العديد من أشكال التحققّ التاريخي. فقد تحققت بوصفها حريّة للفرد وللمجتمع[8] وتحققت كذلك بوصفها لوناً من حريّة الرأي[9] وحرية الاعتقاد[10] التي شكلت الأساس لانطلاق الدعوة الإسلامية[11].

إنّ هذا التركيز العالي على مصطلح الحريّة، يمكن أن ينطوي على محاولة تستحق الإشارة، من خلال هذا الدمج بين مصطلح الحرية عند الليبراليين والحرية في ضوء الوحي التي تحتاج في الإسلام إلى تعليل ديني[12]، وهي مهمّة شاقة؛ فباستثناء المعتزلة[13]، فإنّ فقهاء المسلمين لم يحاولوا إلا قليلاً، إعطاء الحرية

1 الحسيني، 56 – 57، Smith, 148. لم يقتصر مثل هذا التفسير للإسلام على الإخوان، بل امتد في الأربعينات إلى طه حسين (Safran 201 – 202) ويمكن للمرء أن يعثر على إشارة إلى ذلك في أحاديث طه حسين، ص 101، حيث يكتب مقالة طويلة شاكية عن السخرة في الريف، مع إشارات خفية إلى طائفة ثورية من الخوارج.

2 محمّد، 526.

3 الحكيم، تحت شمس، 529.

4 المصدر نفسه، 193 – 194.

5 محمّد، 529.

6 محمد، 533.

7 الإمبراطورية، 65.

8 المصدر نفسه، 65 – 66.

9 في منازل، 189، الصدّيق، 358، 361، عمر 62/1 – 63، 303، 90/2، الإمبراطورية 66 67.

10 الصدّيق 361 – 362، 21. عندما أخبره في شتاء 1939 أحد الرجال المقربين من الملك، أن فاروق يخطط أن يكون الإصلاح الحكومي في مصر في ضوء النموذج الإسلامي، رفض هيكل هذه الخطة بحجة أن الدستور المصري يكفل حرية المعتقد للفرد، في حين يعاقب الإسلام المرتد بالقتل (المذكرات 156/2 – 157).

11 عمر 336/2.

12 المحاولة الأرقى لأبعاد المشكلات التي تتولد عن محاولات التصالح، توجد لدى خالد محمّد خالد، 121. فهذا الحداثي يعرف حق المعارضة، وحرية الرأي بوصفهما حقّين، ولم يتحدث القرآن والنبي عنهما، كي يتركا للبشر مسألة استخراجها.

13 Gardet, 69 – 70, Braune, Islamische Orient, 97.

أساساً فقهياً[1]. كما أن هيكل نفسه لم يستطع النهوض بهذه المهمّة لسببين: أولاً لأنّ المسائل الفقهية لا تحضر في منظومة هيكل الفكرية إلا بوصفها لوناً من ألوان الادّعاء الذي يسعى إلى إدخال تلك المسائل مع الوسائل العقلانية في «البعد الذاتي»، وأما السبب الثاني فهو يعود إلى كون العنصر الدينامي لمصطلح الحرية هو من الخطورة بمكان على طبيعة النظام عندما يوسّع المرء لهذا العنصر حيزاً حقيقياً أثناء كتابة التاريخ. لذا عدّ هيكل وجود تعليل عقلاني لـ «المبدأ الأقوى في الإسلام» أمراً غير ممكن.

إنّ حريّة الإرادة المقيّدة المخصصة للإنسان في العادة، هي كما يقول هيكل أمرٌ «يرجع إلى ضرورات الحياة الإجتماعية من ناحية عملية، أكثر مما يرجع إلى حقيقة علمية أو فلسفيّة»[2]. فحرية الاختيار النسبي هي الأساس الذي تقيم الجماعة عليه تشريعها، وتفرض به على كل إنسان جراء تصرفاته جزاءً جنائياً أو مدنياً[3]. أما السبب الوحيد الذي يؤكد ضرورة الاعتراف بها فهو «أننا إذا تخطّينا هذه الاعتبارات العمليّة في الفقه والتشريع، وأردنا أن نخلص إلى الحقيقة العلمية والفلسفية، ألفينا الجبرية هي هذه الحقيقة»[4]. بمعنى أنه يمكن تعريف الحرية بأنها هي الأمور التي تغدو مشروعة عند تطبيق العقوبات القانونية على الفرد.

إنّ عدم القدرة على التوسّط بين البعدين من التفكير، يُجبر على بروز مهمّة الوصول إلى هدف محدّد. وهدف هيكل هو التأكيد على أنّ مبادئ الإسلام وحدها هي التي تكفل النظام السليم، وقد سعى هيكل، بدلاً من ذلك، كي يبرهن أن النظام أكثر أهميّة من المبادئ: «والواقع أنّ العالم اضطرب منذ أقدم العصور بين أمرين جوهريّين لحياته: وهو لا يزال حتى اليوم مضطرباً بينهما، ينصر أحدهما حيناً وينصر الآخر حيناً. هذان الأمران هما الحريّة والنظام (...) فالجماعة لا حياة لها إلا بالنظام، والفرد لا حياة له بالحريّة. فإذا تعارضت حريّة الفرد ونظام الجماعة فأيّهما نؤيد؟ النظام لا ريب»[5]. وهذه الحال، هي التي يراها فقهاء المسلمين منذ العصور الوسطى والتي ترى أن على المرء أن يطيع وليّ الأمر حتى لو كان ظالماً لأنّ «ستين عاماً مع إمام جائر، هي خير من ليلة لا سلطان فيها»[6]. ويبدو أن هيكل قد وقع في شرك هذه التعاليم التي رأى أنها مسؤولة عن انحطاط الإسلام، من خلال فهمها غير السليم له.

لكنّ حدود الحريّة، كما يراها هيكل، قابلة للضبط، شأنها شأن النظام[7]. أما على مستوى الممارسة فإن هيكل يوسّع حدود النظام عامداً على حساب الحرية. وعندما يتأمل هيكل الأشكال الأوروبية غير الشيوعية فإنه يقول:

«إنّ حريّة الرأي على إطلاقها يمكن أن تُحتمل ما بقيت حبيسة في حدود القول الذي لا يتّصل منه بالجماعة ضرّ أو أذى. فإذا أوشك هذا الرأي أن يثير في الجماعة الإنسانية الفساد، فقد وَجَبَتْ محاربة هذه الثائرات، ووجبت محاربة مظاهر الرأي جميعاً»[8].

إن حريّة الرأي مقتصرة على الكلام الموافق، ومثل هذا التغيير أو التشويه يصيب حرية الاعتقاد بالضرر. فجهاد الإسلام المبكّر ضد المشركين العرب، والمسيحيين البيزنطيين، جعل هيكل يصل إلى وجهة

1 Gardet 701 – Rosentahl, 121 ,71.
2 محمّد، 552.
3 المصدر نفسه، 552.
4 المصدر نفسه، 503.
5 عمر 1/36 – 37.
6 F. Rosenthal 42 ,Laust 173 – 43.
7 عمر 37/1.
8 محمّد 467.

نظر ترى «أنّ الدولة لتكون قويّة، يجب أن تكون لها عقيدة معنوية عامة يؤمن بها أهلوها ويدافعون جميعاً عنها بكل ما أوتوا من عتاد، فإذا وُجد الذين يقومون في وجه هذه العقيدة التامّة، التي يجب أن تكون أساس الدولة، فأولئك هم الفاسقون، وأولئك هم نواة الثورة الأهلية والفتنة الماحقة. وأولئك، يجب لذلك، ألا يكون «لهم عهد ويجب أن تقاتلهم الدولة. فإن كانت ثورتهم على العقيدة العامة ثورة جامحة، وجب قتالهم حتى يذعنوا. وإن كانت ثورتهم على العقيدة العامة غير جامحة، كما هو شأن أهل الكتاب، وجب أن يدفعوا الجزية عن يد وهم صاغرون»[1].

وهنا يتم ضرب الصلة التي يسعى للوصول إليها بين الوحي والمجتمع من خلال نقيضها. فلم تعد الدولة الوسيلة المثلى فيما يخص الدين الإسلامي لتنشر رسالته، بل غدا الدين الوسيلة المثلى للحفاظ على بقاء الدولة. ويكاد مفهوم الدولة ينحو عنده ليغدو قريباً من الإيديولوجيا، ليس لأن الدولة تجد نفسها على نقيض مع الرسالة النبوية، بل لأنّ تماسكها سيُصاب بأضرار، عندما تعاقب كلّ من يتمرّد عليها.

كان التفكير يعود بهيكل إلى ما فعله الخليفة الثاني، عندما أخرج اليهود والنصارى من جزيرة العرب، وهو يتأمل (في عام 1937) ما كان يحدث لليهود من ملاحقة واضطهاد ألمانيا. وكان هيكل يظن أن كلّ من يدرك سياسة الإنجليز ومراميها البعيدة، يعي أن ما يحدث لليهود في إنجلترا ليس إلا مقدّمة لإجلائهم عنها، دون أن يلحظ الفارق بين العنصرية الفاشية وجهاد الإسلام. لهذا يخلص إلى القول:

«وهذا كلّه ينهض دليلاً على أن العقيدة أساساً للحياة الإجتماعية، أكبر شأناً من الأساس الاقتصادي، وأنّ تفكيرنا الحاضر في هذا الشأن لم يخالف تفكير من سَبَقنا، وأنّ ما نسمّيه حرّية العقيدة قد يصدق بالنسبة للفرد فيما بينه وبين نفسه، لكنه لا يزيد في أمر الجماعة على أنه ثوب رياء قد يواري ما تحته وإن لم يخف الحقيقة التي لم تختلف على الأجيال. والذين يكسو تفكيرهم ثوب الرياء، يتّهمون غيرهم بالتعصب، وهم علم الله، أشد الناس تعصّباً لآرائهم وعقائدهم»[2].

يتولّد ثوب الرياء هذا من أقوى المبادئ الإسلامية، حيث تقتصر الحرّية على الحياة الداخلية للفرد، ويتلاشى دورها في تشكيل الواقع الإجتماعي والسياسي، فيغدو النظام هدفاً لذاته على نحو غير محدود. لذا تصبح عملية ربط المحتويات السياسية والإجتماعية بهذا المصطلح مفضية إلى الدمار الذاتي.

إنّ التفكير الأوروبي، كما يقول هيكل، قد شوّه مفهوم الحرية: «لأن التفكير الحديث أفسد في أذهاننا صورة الحرية، حين هدم حدودها الروحية والنفسية، ثم استبقى حدودها المادية التي ينفذها الجندي بسيف القانون. فالإنسان ليس حرّاً بحكم هذا التفكير الحديث في أن يعتدي على مال غيره أو على شخصه، ولكنّه حر في أمر نفسه، وإن جاوز في ذلك كل ما يقرّه العقل، أو تمليه قواعد الخلق»[3].

إنّ سيطرة الفرد على ذاته، كما يرى هيكل، تقود إلى الدمار الذاتي: «ومن ثمّ كانت الإباحة في العقيدة، بعض ما قدّسه أهل الغرب، وكانوا أشد تقديساً لها من تقديسهم الإباحة في الخلق، وهم أشد تقديساً للإباحة في الخلق منهم لحرية الحياة الاقتصادية المقيدة بالقانون»[4].

---

1 محمّد، 473 ــ 471 اعتماداً على القرآن: التوبة/ 29.

2 في منازل الوحي، 539، وانظر عمر 105/2.

3 محمّد: 528 (أخطأ يوهانزن وأشار إلى كتاب هيكل عن الفاروق عمر).

4 محمد (وقد ذكر خطأ أنها صفحة 528).

بالمقابل يقوم هيكل بالمقابلة بين التفكير بين الإسلامي والأوروبي الذي يمثّل تهديداً حقيقياً للحرية من خلال عبودية المرء فيه لعاداته وغرائزه. وبعد ذلك يقدم هيكل العديد من الأمثلة التي تبيّن تحرير الصوم للإنسان من الخضوع للطعام والتدخين والشراب، ويخلص إلى القول:

«إذا أقبلنا على الصيام مختارين، مدركين أنّ أمر الله لا يمكن أن يختلف عن حكم العقل، ما أدرك العقل أغراض الحياة في أسمى صورها، قدّرنا ما في الصيام من تحرير لنا من رقّ العادة، ومن رياضة لإرادتنا وحرّيتنا، وذكرنا أنّ ما يفرضه الإنسان على نفسه بإذن الله، من حدود روحية ونفسية لحريّته بالتحرير من بعض شهواته وعاداته، هو خير ما يكفل لتفكيره أن يبلغ مراتب الإيمان العليا»[1].

إن مصطلح الحرية الذي لا يعيش إلا على المستوى الإجتماعي، ويمنح الشرعية للحتمية القانونية، ينكمش ليغدو حرية تجاوز الغرائز. وهذا المصطلح يفقد بذلك مطالبه السياسة والإجتماعية، ويظل محصوراً في فضاءات الروح.

من قوّة الإلهام إلى إلهام القوة

تتمثّل الوساطة الفاشلة بين بعديّ التفكير المُفْتَرض عند هيكل، في التقييد وفي سلب القوّة من المصطلح. فقد سبق للبعد الذاتي أنْ حدّد الوحدة القائمة على الانسجام من خلال نظام محدّد يتكئ على مبدأ روحي. لكن العقل العملي بقي عاجزاً عن استيعاب المثال الأعلى إلا في حال انكماشه وتراجعه. ولهذا فلم يعد طريقه عبر هذه الثنائية غير طريق واحد وهو: العمل على تصوير ما بين المصطلح والظروف من تناقضات، بوصفها تناقضات أوروبا الماديّة في مواجهة النظام الروحي للشرق.

ولم يكتف هيكل بتقسيم العالم على هذه الشاكلة؛ فقد كان عليه أن يتأكد من رجحان كفة الروح في هذه الثنائية، ولكن كيف استطاع هيكل أن يُموضع الروح في إطار قوة التاريخ، إذا كان العقل الإجرائي لم يستطع التوسط بنجاح بين الروح والممارسة؟ لقد تمكن الإلهام من مساعدة هيكل في هذه الحال التي تبدو بلا مخرج. لكنّها تجلّت في ثوب مختلف؛ فقد تركّزت آمال هيكل هذه المرة ليس على قوة الإلهام، بل على إلهام القوة.

وقد تحدث هيكل، وجيوش رومل تجتاز الحدود المصرية، والأحزاب المصرية تستعد لتسليم البلاد[2]، عن الانتصارات التي حقّقتها جيوش خالد فقال:

«فهذا الشرّ يتصل بالروح. والروح من أمر ربّي. وخالد مثلنا لم يؤت من العلم إلاّ قليلاً. ومتى عرف صاحب موهبة مكانها من نفسه ومصدر نبعها من روحه؟ إنما هو فيضٌ من فضل الله يتجلّى به على ما يشاء من عباده، فإذا هذا خالد بن الوليد، وذاك عمر بن الخطاب، وغيرهما ابن سينا، وابن رشد ورفائيل وبتهوفن وشكسبير والمعري وشوقي. وهذا الفيض الإلهي الذي يتّصل بروح عبد من خلق الله، هو الذي يسمو به وبالأمة التي ينشأ فيها إلى حيث يريد الله، فإذا التقت تيارات النقيض في زمن واحد وفي أمة واحدة، ما التقت في أبي بكر وعمر بن الخطاب وخالد بن الوليد ومن عاصرهم وعمل معهم، سمت في فترة وجيزة من الزمن، إلى حيث سمت الأمة الإسلامية في سنوات معدودة، فانتقلت في أقل من جيل من بداوة شبه الجزيرة

---

1 المصدر نفسه، 529.

2 المذكرات 2/261 ــ 263.

إلى هذه الإمبراطورية المترامية الأطراف المتغلغلة بسلطانها الروحي في أعماق النفوس، والتي حملت عبء الحضارة عن العالم كله عشرة قرون تباعاً، حتى احتملته أوروبا، ولا تزال تنهض بعبئه إلى اليوم»[1].

بمعنى أنّ الأمر صار يختلف عما كان يقوله هيكل في البدايات، فليست المسألة لوناً من الإيمان ينبثق من المعرفة، بل إنّ الأمر لا يعدو أن يكون لوناً من الفيض الغامض الذي يتحكّم بحركة نهوض الأمم والشعوب وتراجعها إلى الوراء. لهذا فلم يعد من الضروري أن تتم دراسة التاريخ والبحث فيه بدقة، لأنه ليس بوسع المرء إلا الوقوف خائفاً مرتجفاً أمام هذا السرّ الغامض للقوى التاريخية الآخذة بالتشكّل. بعدها يقوم هيكل بإجمال النتائج السياسية الناجمة عن هذا الإدراك غير العقلاني للتاريخ، مشفوعاً بالثنائية المرغوبة لديه:

«وتفكير العباقرة لا يوجهه المنطق، وإنما يهديه الإلهام. فليس لنا معشر الناس إلا أن نسير وراء القائد الملهم، لا نراجع منطقه ولا نسأله عما يفعل. ومالنا نسأله ونراجعه، ألم يسر بنا من ظفر إلى ظفر؟»[2].

يتوقع هيكل نصر الإسلام في خاتمة المطاف من قائد الجيش العبقري الملْهَم. فالضمير الإنساني كما يقرّر هيكل على نحو فلسفي، يتطور على نحو تدريجي، وهو ما يزال إلى اليوم في طور الطفولة»[3]. أما الأهداف فقد سبق للأوامر الإلهية أن صاغتها من قبل. لذا فإنه يتوجب على الناس، من أجل الوصول سريعاً إلى مرحلة النضج للضمير الإنساني، أن يتفهموا نداء الإسلام. أما النضوج الحقيقي للضمير الإنساني فيتمّ عندما يجري الوصول إلى المستوى نفسه في أرجاء المعمورة. أما إذا استطاع قسم من البشرية الوصول إلى هذا الهدف، وبقي القسم الآخر محكوماً بغرائزه، فسيكون ذلك واضحاً، «ويقتضي قواداً عباقرة من أمثال خالد بن الوليد، أن يكونوا الأداة لتهذيب الشذوذ في كل ناحية لم ينضج فيها الضمير، شأنهم في ذلك شأن المربيّ إذ يهذّب شذوذ تلاميذه»[4].

فحيث لا تجدي البراهين والتعاليم، يضع هيكل قائد الجيش مربّياً. فهذا الليبرالي الديمقراطي على أتم استعداد، حتى يستطيع التحرر من تناقضاته، أن يؤمن بالقائد العبقري القادر على حلّ جميع المشكلات المعقّدة.

ختام

تكشف المحاولة القائمة على توكيد تماسك النظام بالقوّة، أنّ هيكل يعي توقّف هذا اللون من التماسك. ففي كتابه الأخير عن الإسلام ثمة جُملٌ تشير إلى أنّ هيكل صار يدرك أنّ المصالحة بين بُعدي التفكير غير ممكنة، وهي جمل تحمل إشارة الختام. فهيكل، الذي أمضى سنوات طويلة وهو يبشّر بسيطرة الروح على المادة، أخذ يعي أن هذه السيطرة أخذت تتراجع في هذا العالم الماديّ. وقد قال وهو يتأمّل التطوّر الذي وقع بعد الخليفة الثاني، مشبّهاً الثورة الإسلامية بأنها «كالعواصف الهوجاء، تقتلع وتذر وراءها من الآثار ما تذر، ثمّ تبقى كوامن الأرض كما هي، لتنبت بعد مرور العاصفة نباتها القديم في صورة تلائم الجوّ الجديد»[5].

لهذا توقف هيكل عن الاشتغال بالتاريخ الإسلامي في نهاية الحرب العالمية. ولم يظهر كتابه الذي ظلّ

---

1 الصدّيق 258 — 259.
2 المصدر نفسه، 292.
3 الصديق، 396.
4 المصدر نفسه، 398.
5 عمر 305/1، وانظر 259/2.

يعلن عنه، والمخصص للحضارة الإسلامية، وهو كتاب لا يزيد على تسعين ورقة، إلا على شكل شذرات[1]. أما الكتب التي نشرها بعد ذلك، فلم تعد تهتم بالمسألة النظام الإسلامي.

ولعل هذا الأمر يرجع إلى عاملين:

أما العامل الأول، فهو أنّ كتابات هيكل ذات الطابع الليبرالي للإسلام، عجزت أن تفرض رؤيتها هذه على رؤية الإخوان المسلمين ذات الطابع الأصولي، التي ظلّت رؤيتها تعمل على إضعاف دور العقل، فضلاً عن كونها تربط تصوراتها عن النظام الإسلامي الصحيح برؤى سياسية واجتماعية ثورية الطابع، موجهة ضد النظام القائم آنذاك، وهي قياسات لا بُدّ أن تؤدي إما إلى انكشاف أمر الأخوان أو انكشاف أمر النظام. وقد صار الإخوان المسلمون في نهاية الحرب تنظيماً قوياً، يضم أكثر من مليون عضو فضلاً عن جهاز تنظيم عسكري تابع له. ولذلك فإنّ تفسيرهم للإسلام ونقله إلى المجال التطبيقي يشكل تهديداً للنظام القائم. فمن الخطورة أن تعتمد على الموروث، وتتخذه دليلاً ضد النظام القائم في الواقع.

أما العامل الثاني فيعود إلى انتصار الحلفاء، الذي أعطى نجاحهم دليلاً على فاعلية العقل وقوّته على ما يظهر. لذا صار ظهور حالة تاريخية وسياسية جديدة، تتطلب فهماً جديداً للغرب وأهميته، مسألة ضرورية.

1 Safran, 209، يقول خطأ إن كتاب هيكل بين الخلافة والملك ظهر عام 1946 والصواب أن الكتاب ظهر على شكل شذرات أول مرة في القاهرة عام 1946.

الفصل التاسع
صعود سياسيّ وآمال جديدة

سار مشروع الاندماج العقلي بموازاة صعود هيكل السياسي الشّاق، فالتوتر الداخلي الحزبي بينه وبين رئيس حزب الأحرار الدستوريين محمد محمود لم يتوقّف. وفي عام 1936، تمكن هيكل من أداء فريضة الحج وزيارة الأماكن المقدّسة، وبعد عودته اختير ليكون عضواً في مجلس الشيوخ[1]. وبذلك تمكن هيكل من العثور على سند قوي عام 1937، لدرجة أن محمد محمود اختاره وزيراً في الحكومة التي شكلها، على غير رغبة منه (من هيكل)[2].

صار هيكل في حكومة محمد محمود وزيراً للدولة في بداية الأمر[3]، ثم نجح في الحصول على وزارة المعارف، بعد أن تخلى له عنها معلّمه لطفي السيد[4]، وهي الوزارة التي سيتولى هيكل حقيبتها في كلّ الوزارات التي سيشترك فيها لاحقاً. إن هذا الموطن، ليس مكان البحث التفصيلي في أنشطته، لكن الدراسة ستتوقف عند أبرز الإجراءات التي اتخذها هيكل في تلك الأثناء:

فقد استطاع أن يكون له حق الإشراف الواضح على المدارس الأوروبية الخاصة[5]، مثلما سعى، على غير رغبة الأزهر، لتوحيد المسار التعليمي وإلغاء المعاهد الدينية في هذا المجال[6]، كما جعل الدروس العسكرية إجبارية في المدارس[7]، ولعب دوراً متميّزاً في إعداد الخطط لبناء جامعة الإسكندرية[8]، وسعى قدر جهده لإحلال موظفين مصريين بدلاً عن أولئك الأوروبيين، ونقل هؤلاء إلى وظائف استشارية[9].

كان وقت حكومة محمد محمود باشا قصيراً، فلم يستطع هيكل أن يحقّق برامجه كلّها. فقد استقال محمد محمود في آب 1939 بضغط من القصر، ونظراً للعلاقة المتوترة بين رئيس الحزب والملك فاروق في مصر، وجد حزب الأحرار الدستوريين نفسه مضطراً للتنازل عن الاشتراك في الحكومات[10].

وقد سعى هيكل لاستثمار فترة الهدوء السياسي هذه من أجل إنهاء الخلاف مع رئيس الوزراء الذي كان يعاني من المرض. فقد ظل هيكل يزوره يومياً[11]، على وجه التقريب، لكن ذلك لم ينفع في تحقيق المصالحة بينهما. فعندما دعا الملك في عام 1940 زعماء الأحزاب السياسية المصرية لمناقشة الموقف المصري من إنجلترا، لم يرشح محمد محمود الذي كان يعاني من المرض الشديد، هيكل، بل قام بترشيح عالم الدين المصري مصطفى عبد الرازق لينوب عنه[12].

---

1 المذكرات 407/1، لقد لعبت عودة هيكل إلى الإسلام دوراً كبيراً في هذه المعركة الانتخابية، وهذا ما يتضح هنا. فقد بعث هيكل ببرقية من الأماكن المقدسة إلى رئاسة الحزب رجاها فيها أن تقوم بترشيحه عن الحزب في دائرته الانتخابية. وقد احتفل به أصدقاؤه بعد العودة من الحج في الحملة الانتخابية الأولى. مذكرات 404/1.

2 قبل أيام من توزيره في حكومة محمد محمود، تعرض هيكل لموقف قاس، صممّ على إثره أن يستقيل من حزب الأحرار الدستوريين، ولم يتراجع إلا بعد اعتذار محمد محمود نفسه. انظر مذكرات 53/2 ــ 54. وقد روى علي أمين (ص 277) أن تدخّل علي ماهر، الذي كان يومها رئيس الديوان الملكي هو الذي جعل محمد محمود يضم هيكل إلى وزارته، مع ان هيكل كان يفضل أن يكون أستاذاً جامعياً.

3 مذكرات 61/2.

4 المصدر نفسه 90/2.

5 مذكرات، 114/2.

6 المصدر نفسه 106/2 ــ 113.

7 المصدر نفسه 113/2.

8 المصدر نفسه 141/2.

9 المصدر نفسه 121/2.

10 المصدر نفسه 160/2 ــ 165.

11 المصدر نفسه 185/2.

12 مذكرات 186/2.

استقال هيكل، لأنّ زياراته لمحمد محمود القصيرة فُهمت على غير وجهها[1]، مثلما كانت عائلته قد أوضحت أن هيكل سيكرس ذاته للعمل الأدبي ولن يشارك في الحكومات على الإطلاق[2]. لكن هيكل تراجع عن ذلك وقبل الاشتراك بعد ذلك ببضعة شهور، وزيراً للمعارف في حكومة حسن صبري[3]. وقد شارك معه في هذه الحكومة ـ على غير رغبة رئيس الحزب المعلنة صراحة[4] ـ عددٌ من الوزراء من الأحرار الدستوريين[5]. وفي هذه الأثناء توقّف هيكل عن زيارة محمد محمود تماماً[6]. فقد اشتد الصراع على موقع من سيخلف رئيس الحزب. ولم تعد إدارة رئيس الحزب المريض في هذه الخلافة حاسمة. فقد ساعدت هيكل مجموعة من العوامل للوصول إلى موقع مناسب:

فقد تولى أحمد حسنين رئاسة الديوان الملكي[7] أثناء حكومة حسن صبري، وأحمد حسنين هذا هو أحد معارف هيكل المهمّين، وبذلك فقد صارت لهيكل علاقة مباشرة مع القصر.

وقد بقي هيكل وزيراً للمعارف[8] في حكومة حسين سرّي التي تشكلت في تشرين الثاني عام 1940 بعد وفاة حسن صبري[9]. ونظراً لأن هذه الحكومة لقيت استحسان محمد محمود، فقد حاول هيكل مجدداً أن يحسّن علاقته به من جديد[10]. لكن محمد محمود توفي في الأول من شباط عام 1941 وظلت مسألة الخلافة غامضة في الأروقة الحزبية. ويمكن للمرء أن يفترض وجود جناحين داخل حزب الأحرار الدستوريين في هذه الحقبة، عاجزين عن حسم المسألة لصالح أي منهما. وبدا أنّ اختيار العجوز عبد العزيز فهمي رئيساً للحزب هو بمثابة حل انتقالي، يحفظ وحدة الحزب على الصعيد الخارجي، ويمنح للجناحين الفرصة مجدداً للاستعداد لمسألة قيادة الحزب.

أما موقع هيكل الحزبي فقد غدا، من خلال موقعه الوزاري وعضويته في مجلس الشيوخ، قويّاً. ولذا كان من المهم لتطور خط سيره السياسي، أن يتم اختياره ثانية في عام 1941 ليكون عضواً في مجلس الشيوخ الجديد، خلفاً للمجلس الذي كان قد شكّل عام 1936[11]. وكانت علاقته مع القصر لا تقل أهمية عن هذا الأمر. فقد ظل هيكل، في الخلافات التي كانت تطرأ على العلاقة بين القصر والحكومة، ممثّلاً للقصر، مثلما كان يتولى مهمّة الوساطة بين رئيس الحكومة ورئيس الديوان الملكي[12].

إنّ ثقة القصر، ومنصب الوزارة، والعلاقة الطيبة التي ربطته بعبد العزيز فهمي، استطاعت أن تصنع الشروط لنجاح هيكل في التنافس على رئاسة الحزب في الانتخابات التي أجريت. فقد استقال أحمد محمود

---

1 المصدر نفسه 188/2.
2 المصدر نفسه 188/2.
3 المصدر نفسه 190/2.
4 المصدر نفسه 192/2.
5 Colombe, 342 ـ 342. يُسمي كولمبي أسماء هيكل، وأحمد عبد الغفار، عبد المجيد إبراهيم صالح، واعتماداً على علي عبد الرازق (من آثار 70) يشير إلى اشتراك مصطفى في هذه الوزارة وزيراً للأوقاف.
6 مذكرات 203/2.
7 المصدر نفسه 200/2.
8 مذكرات 203/2.
9 المصدر نفسه 204/2.
10 المصدر نفسه 204/2.
11 المصدر نفسه 208/2.
12 المصدر نفسه 220/2 ـ 223.

خشبة في تشرين الثاني عام 1941[1] من منصب رئيس الحزب، وتم اختيار هيكل نائباً للرئيس، بناء على رغبة عبد العزيز فهمي[2]. وعندما دعا الملك القادة السياسيين في شباط 1942 للمشاركة في مؤتمر من أجل تشكيل حكومة ائتلافية، رشح رئيس الحزب المريض هيكل ليكون ممثلاً له في الاجتماع[3].

لم يتم الاتفاق على تشكيل حكومة ائتلافية، فقد ازداد التوتر بين الإنجليز والملك. وعارض النحّاس المخطط الملكي واستطاع الإنجليز إجبار الملك تحت ضغط دباباتهم وألويتّهم على اختيار النحاس ليكون رئيساً للوزراء[4].

كانت الإجراءات الأولى لهذه الحكومة هي حل البرلمان والدعوة إلى انتخابات جديدة[5]. وقد عدت هذه الحكومة ترشيح حكومة سرّي لأعضاء مجلس الشيوخ لاغياً[6]. وبذلك يكون هيكل قد خسر منصبه الوزاري وعضويته في مجلس الشيوخ، وتعطلت خطّته في مسألة الصراع على رئاسة الحزب، لكن رئيس الديوان الملكي ضمن لهيكل عضويته في مجلس الشيوخ[7]. ففي ذلك المجلس الذي ضمّ ثمانية وعشرين عضواً يمثلون الأحزاب الصغيرة[8]، وقع الاختيار على هيكل ليكون رئيساً للمعارضة الخليطة[9].

تمكّن موقع هيكل البرلماني من تقوية طموحاته في رئاسة الحزب، لكن منافسيه لم يتراجعوا علناً إلا بعد صراع طويل. فمع أنّ عبد العزيز فهمي قد استقال من رئاسة الحزب في حزيران عام 1942[10]، إلا أن اختيار هيكل لرئاسة الحزب لم يقع إلا في كانون الثاني 1943. ولم يُصرّح هيكل كيف خاض هذا الصراع وحيداً، وكيف كان موقف خصومه. ومع أنّ هيكل كشف في مذكراته عن تاريخ انضمامه لحزب الأحرار الدستوريين، ووضّح التاريخ الذي تولى فيه رئاسة تحرير «السياسة» وتحدث عن ذكرياته في مجلس الشيوخ والمناصب الوزارية التي سبق أن تقلّدها، ومع أنّه ذكر تواريخ تولّي كلّ من عدلي وعبد العزيز فهمي ومحمد محمود لرئاسة الحزب، فإنه لم يفصح إطلاقاً عن الكيفية والتاريخ الذي تولى فيه رئاسة الحزب. ولعلّ ما ذكره حافظ محمود في تأبينه لهيكل أن يشكل المعلومة اليتيمة التي توضّح تلك المسألة:

«دخل يومها إلى حزب الأحرار الدستوريين جناحان: جناح يؤمن أنّ المجد السياسي لا يوجد إلا ضمن طائفة من العصاميين الذين ورثوا هذا المجد عن مشاهير السياسيين، وجناح آخر يؤمن أنّ الرجل الذي يمتلك الرؤية وموهبة الكتابة هو القادر على أن يحوز المجد السياسي لذاته ولحزبه ولبلده على نحو غير منقوص»[11]. بعدها يُضيف حافظ محمود هذه التفصيلات المثيرة:

«كان دسوقي[12] يكافح إلى جانب هيكل، في حين كانت المجموعة الأولى تحاربه. وفي شهر شباط نجح

1 OM 22(125).
2 Ibid. 125, 385 – 386.
3 مذكرات 228/2.
4 المصدر نفسه، 228/2 – 245.
5 المصدر نفسه 250/2 – 252.
6 المصدر نفسه 254/2 – 255.
7 المصدر نفسه 254/2 – 255.
8 OM 22(125).
9 Ibid. 245.
10 OM. 22 (385 – 386).
11 حافظ محمود، 321.
12 هو على الأغلب دسوقي أباظة الذي شارك عدة مرات وزيراً للشؤون الإجتماعية والمواصلات في كل الحكومات، الذي دخل الحزب الدستوري الليبرالي فيها منذ آب 1941.

الفريق الثاني وانتخب هيكل رئيساً للحزب. وكان هذا الاختيار تحوّلاً في تاريخ الحزب، الذي استطاع أن يغيّر تاريخه». ما الذي تعنيه هذه الأقوال؟ يصعب فهم ذلك. وهل أراد الجناح غير المذكور أن يقوّي موقف الحزب، كي يكون لموقع رئيس الحزب أهميته؟ وهل لعبت التقاليد العائلية السياسية دوراً في هذا الصراع؟ وهل هذا الموقف يتعلّق بموقف الحزب من الملك؟ ليست لديّ إجابات على أيّ من هذه الأسئلة في ضوء المادة العلمية المتاحة[1].

بانتخاب هيكل رئيساً للحزب صار واحداً من أكثر السياسيين المصريّين أهميّة. وعندما تراخى ضغط الإنجليز على السياسة الداخلية المصرية عام 1944، أقال الملك الحكومة الوفدية، فصار هيكل وزيراً للمعارف وللشؤون الإجتماعية في حكومة أحمد ماهر[2]. وفي هذه الحقبة سعى هيكل لتطبيق ما سمّاه بـ «الاشتراكية الإسلامية».

وفي شتاء 1944 ـ 1945 أضرب عمال محطات المياه في القاهرة. وقد رأى هيكل في هذا الإضراب عملاً خطيراً، فتصرف بسرعة وقرّر ما يلي:

«دعوت زعماء العمال وهدّدتهم بأنّهم إن أضربوا، جنّدتهم الحكومة وأمرتهم أن يقوموا بالعمل في الشركة مجنّدين، أو تطبق عليهم القوانين العسكرية، ووعدتهم في نفس الوقت، بأنني سأنظر في مطالبهم وأحقق العادل منها، وطلبت إليهم أن يعودوا بعد أسبوع لأبلغهم قراري»[3].

وقد هدّدت الجمعيات العمّالية بتقديم المسألة إلى الإشراف الحكومي، إذا لم تتحقق مطالبهم خلال أسبوع، تلك المطالب التي رآها هيكل عادلة:

«وفي الموعد الذي حدّدته للعمال، كي أبلغهم إجابة العادل من مطالبهم حضر ممثلوهم ... وأبلغت العمال أنّ إدارة الشركة رأت حرصاً على حسن التعاون بينها وبين العمال، وحرصاً كذلك على مصلحة الجمهور أن تجيب عن مطالبهم ما رأته عادلاً، وطلبت إليهم أن يشكروا صادق باشا حسنين (ممثل الجمعية) فشكروني وشكروه»[4].

إن هذا الموقف يعكس التصوّرات البطريركية التي تجلّت في كتابات هيكل الإسلامية، والتي وضعها هنا على مستوى التنفيذ. فالوضع الإجتماعي للإنسان يخضع لطبيعة تراتبية؛ فإذا وضعت هذه التراتبية موضع التساؤل، فإنّ على الهزات التي تضعها في هذا الموضع أن يجري قمعها بكل الوسائل، وعلى الموجودين في أعلى هذه التراتبية أن يتصرّفوا بحكمة وعدل كي لا يفقد النظام معناه.

1 يبدو أن الجناح المناهض لهيكل كان يتكون من خمسة سياسيين هم: أحمد محمود خشبة، نائب رئيس الحزب يومها، مصطفى عبد الرازق، الفقيه الشهير ووزير الأوقاف لعدة مرات، وأخوه علي عبد الرازق، أحمد عبد الغفّار، الذي كان وزيراً للزراعة غير مرة عن الحزب، حنفي محمود، شفيق محمد محمود الذي شغل منصب وزير التجارة والصناعة بين علمي 1945 ــ 1946. ولم يشارك هؤلاء الخمسة المشار إليهم في انتخابه انظر: OM 23(109). وقد تعددت الآراء بصدد انتخابه، فقد رأى بعضهم، كما صرح حافظ محمود، أن انتخاب هيكل يقوي مركز رئيس الحزب، وقد جاء ذلك لأن عائلتي عبد الرازق ومحمود تقعان تحت تأثير تقاليد العائلة السياسية وتأثير مصالح العائلة في مناطق نفوذ العائلتين. وأما الذين كانوا يرون في ذلك تحسيناً لموقف الملك من الحزب، فيعود ذلك إلى صلة هيكل بالقصر، وإلى وجود توترات بين الملك، وعائلة محمود. كما كان عبد الغفار باشا من أشد المقاومين لنفوذ الملك، وعندما توقف أمام محكمة الثورة لاحقاً، التي حكمت عليه، خففت العقوبة عنه نظراً لوقوفه الصارم ضد الديكتاتورية ((OM33(516)) وكان خشبة ينتمي إلى مجموعة السياسيين الذين كانوا يدعون إلى انتشار النظم الثورية. وبالمقابل فإن موقف دسوقي أباظة الذي كان ينتمي إلى جناح هيكل، قد لقي احتجاج الحكم الثوري الجديد في تشرين الأول عام 1952 على انتمائه لقيادة حزب الأحرار الدستوريين (172) COC 26. لكن هذه الوقائع غير كافية لبناء فرضية علمية.

2 مذكرات 213/2.

3 مذكرات 229/2.

4 المصدر نفسه 229/2.

إنّ هذا النظام البطريركي الذي يمنح الحقّ للآباء، كي يقدروا حالة الطبقات الدنيا ومقدار ما تحتاج إليه من العدالة، ويحافظون على تلك التراتبية في بناء الدولة، وفي الشؤون الضيّقة الخاصة بهم، يظنّون أنهم أدّوا واجبات الآباء على خير وجه.

لكن هذه الأسئلة ـ شأنها شأن الأسئلة الخاصة[1] بالممارسات الإجتماعية في مصر عموماً ـ لا تمسّ إلا السطح من نشاط هيكل؛ فقد حملت نهاية الحرب الثانية معها دوراً جديداً لهيكل. فبعد استقالة حكومة أحمد ماهر، اختير هيكل ليكون رئيساً لمجلس الشيوخ[2]. وقد وقع هذا الاختيار في الثامن عشر من كانون الأول 1945، وبذلك يكون هيكل قد وصل في النظام البرلماني المصري إلى المرتبة الثانية العليا.

الأمل بولادة عالم جديد

رأى هيكل أن هناك فرصة سانحة لتحقيق الأفكار الليبرالية، ضمن المعايير العالميّة، في المؤسسات الدولية القائمة أو في الأخرى التي سيتمّ إنشاؤها والتي يوجد لمصر فيها حضور فاعل.

وقد كان للأمل بإيجاد حل شامل للمشكلات من خلال التعاون الدولي، تأثير جليّ في العلاقات المتغيّرة مع أوروبا، ومع العقل، مثلما كان له دور في تشكيل موقف جديد من الموروث التاريخي للإسلام. وقد عبّر هيكل عن تحوّل منظوره في مقدمة مذكراته، التي تبيّن تعبيره المتأرجح وتبيّن في الوقت نفسه عن تحول واضح في نبراته تجاه إسلامياته: «فمصر تتأرجح حتى اليوم بين العقليتين العربية والغربية، تتغلّب إحداهما حيناً، وتتغلب الثانية حيناً آخر، فينهض الفكر الحرّ، وتنتشر النظريات العلمية وتتأثر الثقافة بهما في المعاهد المختلفة، وفي المعاهد الدينية نفسها. وتتغلب العقلية العربية حيناً فتتحكّم العاطفة، ويسترد الماضي سلطانه، وتتأثر الثقافة بهما في المعاهد المختلفة وفي المعاهد الجامعية المدنيّة نفسها، وهذا التأرجح يحدث حيناً بعد حين، ويثير مناقشات حادة لها حتى اليوم أثرها الواضح في اتجاهاتنا العامة»[3].

إن هيكل الذي ظل يؤكد في كتاباته الدينية أنّ الإسلام يتطلّب العلم والمنطق والعقل، صار يدرك بعد الحرب الثانية أن هذه المصطلحات أوروبية ومأخوذة من أوروبا. وهو يسعى إلى جعل هذه القيم الأوروبية أساساً لنظام جديد للعالم، من خلال العمل في المؤسسات الدولية. لهذا كان هيكل متحمساً لدخول مصر إلى هيئة الأمم المتحدة. وقد دعم خطة حكومة أحمد ماهر في سعيها لإعلان الحرب على ألمانيا، لإعطاء مصر حق المشاركة في مؤتمر سان فرانسيسكو[4]. وقد أعلن رضاه عن هذا الدخول فقال: «عندما تم وضع ميثاق الأمم المتحدة، وقّعته مصر ... وبهذا تكون مصر من الدول المؤسسة للأمم المتحدة، وكان لها اعتبارها بين تلك الدول»[5].

وقد كان هيكل متشككاً ـ وهذا مما يعزّز فرضية المنظور الفكري الجديد لهيكل ـ في تأسيس جامعة الدول العربية، وقد قال عن ذلك:

«إن من المشكوك فيه إن كان هذا الاتحاد سيكون اتحاداً سياسياً، كما أن من المشكوك فيه أن تستطيع

---

1 مذكرات 2/297 ـ 298.
2 المصدر نفسه 2/301 ـ 302.
3 مذكرات 1/12.
4 المصدر نفسه، 2/303.
5 المصدر نفسه، 2/312.

إحدى الدول العربية إذا هوجمت أن تهرع الدول الأخرى لدرء العدوان عنها. كما أنه من المشكوك فيه ان يكون هذا التجمع فاعلاً على المستوى الحضاري، أو أن يكون له دور، لأن التاريخ والدساتير الشرعية، والزراعة، والصناعة هي مختلفة بالضرورة اختلاف هذه الأقطار العربية»[1]. ومع ذلك فسرعان ما صار هيكل واحداً من الممثّلين المصريين في هذا المؤسسة: «فقد شارك في السنة الأولى في أعمال اللجنة التحضيرية، مثلما شارك في صياغة ميثاق الجامعة العربية وفي تنظيم دائرة عمل الأمين العام»[2]. وفي كانون الثاني عام 1949 شارك هيكل كرئيس للوفد المصري في المؤتمر الذي عقدته الجامعة العربية في بلودان[3]. لكن الجامعة العربية لم تكن هي المؤسسة التي مدّته بالثقة[4]، والتي كانت تشكل معقل الرجاء لديه.

لقد شكّلت الأمم المتّحدة، المؤسسة التي أخذ هيكل يتوقع منها إعادة بناء السياسة. فقد كتب عام 1946م، بعد فشل المفاوضات المصرية ـ الإنجليزية الأولى، واضعاً آماله على تلك المؤسسة فقال:

«إن سياسيّي اليوم الذين يديرون شؤون هذا العالم لهم عذرهم. فهم، على الأغلب، من سياسيّي الأمس (...) لهذا ما يزالون يتحدثون عن سياسة القوة والعنف، لكنّ هذه الثرثرة لن تستمر طويلاً. فالعالم يسير في هذه الأيام في طريق التضامن لما فيه خير أبنائه. وإذا كان أولئك السياسيون ما يزالون عند أفكارهم القديمة، فإن الشعوب المتعطشة لأفكار العدالة والأخوة والسلام لن تتبعهم (...) وعما قريب سيرى أولئك السياسيون أنّ طبيعة العالم قد تغيّرت، وسيكون عليهم أن يروا هذا التغيّر، وسيتوجب عليهم أن يعجّلوا في حمل الآخرين، ليكونوا قادة للعالم أثناء السلام، مثلما كانوا قادة للعالم أثناء الحرب»[5].

في عام 1946 سافر هيكل مع الوفد المصري لاجتماع الدول الأعضاء في الأمم المتحدة، ويتبين من الخطاب الذي ألقاه أمام الاجتماع بوضوح، أنه ينيط بالأمم المتحدة مهمّة الحكومة الدولية: «أما فيما يتعلق بنا، فإننا نريد أن تكون هذه المنظمة بمثابة الحكم بين الأمم الكبرى والصغرى، ليس من أجل مصلحة السلام العالمي، لا، بل من أجل مصلحة العدالة العالمية والأخلاق العالمية، لأن السلام يقوم على عمودين هما: العدالة العالمية والأخلاق العالمية»[6].

ولكي تقوم هذه المنظمة بواجبها على خير وجه، فإنّه يتوجّب عليها أن تدرك أنها تمثل جسراً للوصول إلى الحكومة العالمية[7]. ولكي تتمكن هذه الحكومة من قيادة العالم إلى مرحلة جديدة من التعايش السلمي بين البشر، فإن عليها أن توسع اختصاصاتها على حساب حقوق الدول الأعضاء[8].

وقد جاءت خاتمة خطابه لتعبّر عن آماله بقيام أمم متحدة، قادرة على صنع سياسة عالمية ترسّخ مبادئ العدالة والأخلاق[9].

لقد استطاع هذا الخطاب أن يلخّص برنامج هيكل بخصوص السياسة الخارجية الذي يتمثل في:

1 Kedouri in Laqueur، Middle East, 110.
2 أبو علم، 47.
3 مذكرات 3 ص ك، 1/1 ص24 ـ 26.
4 أبو علم، 48 ـ 49.
5 السياسة الأسبوعية، 1946/4/27.
6 موجز 12.
7 المصدر نفسه 15.
8 المصدر نفسه 16.
9 المصدر نفسه 20.

«تأسيس حكومة عالمية يكون القانون الدولي أساساً لتصرفاتها، ويكون هدفها الوصول إلى مثل عليا عالمية، وأن تمتلك أدوات القوم القادرة على فرض سياساتها، ليبقى السلام الدائم مؤسساً على الأخلاق والعدالة.

وفي خريف عام 1947 سافر هيكل إلى نيويورك بوصفه رئيساً للوفد المصري، وكانت مهمّة الوفد الحيلولة دون قيام إسرائيل. ولم يعرف هيكل عن تركيبة هذا الوفد، الذي كان يتولى قيادته، إلا بعد أن هدّد بالتراجع عن المهمّة. أما الوثائق الخاصة بالمشكلة، فلم تصله إلا قبيل السفر بعدّة أيام؛ فضلاً عن كونه لم يتلق أية تعليمات مفيدة وهادية بهذا الصدد[1].

ولم يستطع هيكل أن يحقق نجاحاً يذكر في مسألتي انسحاب الإنجليز من مصر أو في معالجة المسألة الفلسطينية. وقد رفض ممثلو الإنجليز مقترحاته التوفيقية التي ترى أن الإنجليز قد فقدوا حقوقهم في مصر التي تعطيها لهم معاهدة 1936 نظراً لوقوع الحرب[2]. وقد كتب هيكل، وهو يشعر بخيبة الأمل، عن سياسة مجلس الأمن:

«وبدلاً من أن يسعى مجلس الأمن إلى تحقيق إرادة الشعوب، والحفاظ على المصالح المشتركة للبشر، والسير في ضوء مبادئ الميثاق، يبدو لنا أنه لا يقوم بشيء من هذا، بل إنه يسعى للحفاظ على الوضع القائم ما استطاع إلى ذلك سبيلاً»[3].

وقد تبدى اختلاف ممثّلي الدول العربية في المسألة الفلسطينية. وقد تقدم هيكل باقتراح توفيقي يقوم على إنشاء نظام فيدرالي يجمع بين العرب واليهود، ويسمح بالعيش المشترك بينهما في إطار دولة واحدة، لكن جمال الحسيني المندوب الفلسطيني، رفض الاقتراح[4].

وقد باءت محاولات استقطاب دول أمريكا اللاتينية والفيلبين إلى الجانب العربي بالفشل، نظراً لأن أمريكا، كما يقول هيكل، مارست ضغطاً واسعاً على تلك الدول[5].

ويبدو جلياً موقف هيكل المتغيّر من الدين، بوصفه مبدأ وحدة، في محاولته إقناع المندوب الأمريكي بصواب وجهة النظر العربية: «فمنذ أن أعلنت حقوق الإنسان في فرنسا، وفي غيرها من الدول المتحضرة، لم يدر بخلد إنسان أن تنشأ في العالم دولة على أساس ديني، فيقال دولة المسيحيين أو دولة المسلمين أو دولة اليهود. فإنشاء دولة بفلسطين على النحو الذي اقترحته لجنة التقسيم معناه العود بالإنسانية إلى عهود التعصب الديني، وإلى عهد الحروب الصليبية»[6].

إنّ هذا الدليل يدلّ على أن هيكل قد عاد إلى تبني تصورات ليبرالية بعد انتهاء الحرب الثانية، في ضوء اعتقاده بازدهار القوة الغربية مجدداً، وتنازل بالتالي عن تعليلاته الدينية.

وقد انتهى التصويت بالموافقة على قيام إسرائيل، وقد تحدث هيكل في مذكراته عن خيبة أمله بالغرب فقال:

---

1 مذكرات 3/الفصل 2 (21 ـــ 24).
2 المصدر نفسه 3 صفحة ك 33/2 ـــ 34.
3 السياسة الأسبوعية 1947/11/22.
4 مذكرات 3/الفصل 39/1.
5 مذكرات، 3/الفصل/30/1.
6 المصدر نفسه 324/2.

«فكّرت طويلاً وأنا في طريق عودتي إلى مصر، في هذا الموقف الذي أثارته الأمم المتحدة في الشرق الأوسط بالنكوص عن إصدار قرار موضوعي في المسألة المصرية، وبإصدار قرار بشأن دولة إسرائيل. ورأيت أن البلاد الشرقية يجب أن تتخذ لها موقفاً خاصاً في المعترك الدولي يعاونها على تحقيق استقلالها وسيادتها (...) فإذا لم تحترم هذه الدول الغربية حرّيتنا وسيادتنا كاملتين في أثناء السلام، وإذا كنا سنبقى في دائرة النفوذ الأجنبي، فما أجدرنا أن نعدل نهائياً عن التفكير في الاستقلال والسيادة والحرية والرخاء. وهذا ما لن نرضاه. ويجب لذلك أن نفكر في إنشاء كتلة جديدة تضم شعوب الشرق الأوسط وشعوب المحيط الهندي، تكون سياستها الوقوف بمعزل عن الكتلتين، واكتفاء كل واحدة من دول هذه الكتلة الجديدة بالدفاع عن نفسها إذا هوجمت، ذلك أحفظ لكرامتنا جميعاً، وأحفظ للسلام العالمي»[1].

وإذا كانت شكوك هيكل بالجامعة العربية قويّة على نحو غير اعتيادي، فقد كانت شكوكه أكبر في مسألة قيام جبهة أفريقية ـ آسيوية، التي جاء بناؤها وتنظيمها نتيجة جهد لسياسيين من طبقة جديدة. ولم تتجاوز خطط هيكل في هذا المجال المرحلة الإنشائية، لكنه ظلّ، على الرغم من خيبة الأمل الواسعة، شديد الحماسة للعمل في إطار منظمات هيئة الأمم المتحدّة. لهذا تراه يخاطب ممثّلي الصحافة المصرية عام 1949 قائلاً:

«أقول، ما زلنا بحاجة إلى هذه المنظّمات الدولية، حتى لو كانت سياستها مع بلاد الشرق الأوسط غير عادلة ... فإذا غادرنا الأمم المتحدة، فإننا سنقع فريسة للعزلة. وأود أن أعرف هنا، ما هي مصلحتنا في أن نكون معزولين؟ ينبغي علينا أن نعمل مع كل المنظّمات الدولية حتى نستطيع ـ وهذا ما سيحدث عما قريب ـ أن نتمكن من نشر الأفكار السليمة التي (وهنا يبدو بوضوح أن هيكل يسعى بهذه الفكرة إلى الحدّ من آراء الإخوان المسلمين والشيوعيين)[2] تضمن حرية الفرد والمجتمع، وتضمن الكرامة الفردية للفرد داخل مجتمعه، ولا تسمح لأحد أن يقوم بتسخير المجتمع على هواه»[3].

لهذا كان هيكل يأمل أن يبدأ التعاون الدولي مرحلة جديدة في التعايش الإنساني:

«وفي هذه المرحلة ستقوم الآراء ووجهات النظر التي تسيطر على العالم، ابتداءً من الحكم الفردي المطلق، إلى الدول غير المستقلة، إلى النظم الإمبريالية المطلقة، إلى الدول المستعمرة، ستقوم هذه الآراء بتطوير لون من التضامن في الحياة القومية، تمزج فيها الفردية بلون من الاشتراكية، وتؤدي إلى التقريب بين البشر»[4].

وفي ضوء هذا الأمل قام هيكل بنشاط مكثف في مؤتمر البرلمانيين الدوليين الذي كان يمثل مصر فيه عامي 1948، 1952[5]. وقد كان يخطط إلى إعادة بناء حصص مادة التاريخ في ضوء المقاييس العالمية التي أقرت في مؤتمر نيس عام 1949.

فصار هيكل الذي أبدى إعجاباً لا حدود له بـ «عبقري الحرب» خالد بن الوليد، وسوّد مئات الصفحات في التغنيّ بفتوحات المسلمين، يطالب الآن أن يتوقف هذا اللون من كتابة التاريخ لأنه «يعطي صورة زائفة عن

1 مذكرات 324/2.
2 حول تصورات حركة الإخوان لدور الفرد، انظر الغزالي 26.
3 السياسة الأسبوعية 1949/5/21.
4 السياسة الأسبوعية 1949/5/21.
5 عبد المنعم الصاوي، 298.

الحياة الواقعية وعن الوجود الإنساني الحقيقي» وصار يطالب ببلورة الجهود الإنسانية السلمية، والتركيز على الجهود التي تدعو إلى نشر التقدم. وانطلاقاً من إيمانه بأن التاريخ الإنساني يشكل وحدة واحدة، لكل شعب من الشعوب دور محدد فيها، فإنه صار يطالب بلون من التعليم للناشئة يضعهم في مناخات عالمية، كي تتطور مشاعرهم بخصوص الأخوة الإنسانية الشاملة»[1].

ومن خلال هذه المقاطع والكتابات المقتبسة، تتشكل الصورة التالية للتصورات السياسية لهيكل:

إن العالم يسير قدماً نحو التضامن، وسيتمكن من بناء حكومة عالمية تملك القوة لتحقيق المثل العليا في حياة الأمم. أما عوامل التفرقة فينبغي أن تتم تنحيتها، وأما الأديان فهي غير قادرة في عصرنا على أن تمثل حقوق الإنسان، ولا أن تشكل قاعدة للمؤسسات السياسية. وينبغي أن تكون الحرية والإخاء والمساواة هي المنارات للسياسة الجديدة. إن الحقوق الدولية المعترف بها، إضافة إلى التعليم المرتكز على الأفكار العالمية، يشكلان شرطين مهمين من شروط الدخول إلى المرحلة الجديدة.

اهتزاز القواعد

لا يعكس هذا الإيمان بالتقدّم تجربة صعود سياسي غير قابل للتراجع. فبوصف هيكل زعيماً لحزب سياسي فعّال، ورئيساً لمجلس الشيوخ وسياسياً معترفاً به في داخل مصر وخارجها، فقد استطاع أن يحرز داخل النظام البرلماني المصري مكانة رائعة.

لكنّ هذا النظام بالمجمل مُهدّد. فقد بدأت أزمة هذه المملكة الدستورية في السنوات التي تلتْ نهاية الحرب العالمية الثانية. وقد اتّخذ الملك قرارات مصيرية دون الرجوع إلى البرلمان، أو الحكومة[2]. وقد بدأت الجماعات المتطرّفة وعلى رأسها جماعة الإخوان بالقيام بأنشطة إرهابية[3]، وهي جماعة كانت تزداد قوة، كلما حاولت الحكومات ضربها بوسائل قمعية[4]. أما الديمقراطية التي سبق لتوفيق الحكيم أن انتقدها في الثلاثينات، واصفاً قادتها بأنهم يدعون الجماهير إلى حياة قائمة على العقل[5]، وأنهم لا يهتمون على نحو كاف بالمشكلات الإجتماعية الناتجة عن الفروق الطبقية[6]، وأنهم لا يسمحون للطبقات الدنيا بأن تمثّل نفسها في أحزابهم، وأن هذه الطبقات عاجزة عن تشكيل أحزاب تمثّلها[7] ـ هذه الديمقراطية انهارت، لأنها لم تقم بتصويب هذه الأخطاء المشار إليها.

وقد أسهمت الإخفاقات في السياسة الخارجية في زيادة حدّة الأزمات الداخلية. ووصل النشاط العسكري للإخوان المسلمين ذروته بعد الهزيمة في فلسطين[8]. وبالمقابل فقد أظهرت إضرابات العمال والمستخدمين المتعددة نموّاً للوعي الطبقي عند الطبقات الفقيرة[9].

---

1 تعاليم.
2 مذكرات 319/2، 328، 331، 333، 334.
3 Lacouture 103.
4 Vatikiptis 29.
5 توفيق الحكيم، تحت شمس الفكر، 193.
6 المصدر نفسه 200.
7 المصدر نفسه، 194 ـــ 195، 200.
8 Colombe, 368.
9 مذكرات 297/2 ـــ 298، Vatikiotis, 31.

ولا شك أنّ بروز هذه التطورات على نحو عسكري، بصرف النظر عن مقدار وعي النظام لذلك، بدا للعيان وبخاصة أمام الطبقات الفقيرة، وكأن النظام يسعى إلى الدفاع عن وجوده.

ولم يكن الاشتباك مع هذه المشكلات هو الذي حدّد طبيعة النشاط السياسي لهيكل، إذ يكن واضحاً بخصوص استعجال المصالحة بين الجماهير والديمقراطية. فقد كان عمله منصبّاً على أسئلة برلمانية وعلى محاولة أن يظل لحزبه دور محدّد في السياسة الداخلية المصرية. وللوصول إلى هذا الهدف، كان يرى نفسه مضطراً أن يوفّق بين الواقع السياسي ومبادئ النظام الليبرالي، على حساب تلك المبادئ. صحيح أنه ظل يشكو في مذكراته، على نحو مستمر، من إضعاف الملك للبرلمان[1]، لكنه على المستوى العملي لم يقم بمعارضة ذلك. وقد علل هيكل الموقف المهادن للأحزاب الصغيرة، بما فيها حزب الأحرار حزبه الذي ينتمي إليه، من موقف الملك العدائي للدستور بقوله:

«وكان طبيعياً، أن يعمل الوفديون على إذاعة هذا النقد في طول البلاد وعرضها ما استطاعوا. فقد أقصوا من الحكم بإقالة وزارتهم بعد خمسة أشهر من تولّي الملك سلطاته الدستورية. فلم يعودوا إليه إلاّ بسلطان الإنذار البريطاني في 4 فبراير سنة 1942. ثمّ لم يلبثوا فيه إلا ريثما انتهت الحرب في أوروبا، فأقصوا عنه مرة أخرى في 7 أكتوبر 1944، لذلك كان خصومهم يحاولون الدفاع عن الملك جهد طاقاتهم»[2]. ومن وجهة نظر حزبية تكتيكية فإن الضرورة القصوى التي تحتم إبعاد الوفد غير ممكنة بدون مساعدة الملك، لذلك كانت مسألة بناء جبهة علنيّة ضد القصر وسياسته الفاسدة أمراً غير ممكن.

لذلك رأى هيكل أن النظام الدستوري يعاني من أزمتين: داخلية وخارجية، تتطلب تعاوناً واسعاً من الأحزاب. لهذا أيد هيكل تشكيل حكومة تشارك فيها جميع الأحزاب بما فيها الوفد[3]. لكنه اشترط شروطاً صعبة من أجل أن يوافق على دخول حزبه إلى هذه الحكومة:

فقد كان على استعداد للموافقة شريطة أن لا تتحول الانتخابات إلى «معركة يحارب بعض أحزابها بعضاً»[4]. وحتى لو كانت مهمّة الأحزاب، كما يرى هيكل، هي الحدّ من سلطة الملك[5]، فإن هيكل لم يدخل مع حزبه إلى الوزارة الائتلافية إلا بعد أن صرّح رئيس الديوان الملكي بالإنابة له بـ «اسم الملك» بأنه لن يكون لحزب أغلبية في البرلمان»[6]. وهذه السياسة التي تتحكم في نتائج الانتخابات من خلال التزوير، وتقسيم الدوائر الانتخابية، ومن خلال إقرار القصر لها، وتسمح بالتالي للملك بالسيطرة غير المباشرة على السلطتين التشريعية والتنفيذية غير مناسبة لتقوية النظام الدستوري ولحفظ ماء وجه الأحزاب الصغيرة.

لكنّ تقسيم الدوائر الانتخابية لم ينجح، وقد أدت هذه المشكلة إلى سقوط الحكومة الائتلافية برئاسة حسين سرّي[7]. وعندما أجريت الانتخابات الحرة في كانون الثاني 1950 فاز الوفد بالأغلبية الساحقة[8]، وفقد قادة الأحزاب الصغيرة بذلك سيطرتهم الكليّة على قيادة السياسة المصرية من جديد.

1 مذكرات 319/2، 328، 331، 333، 334.
2 المصدر نفسه 335/2.
3 المصدر نفسه 320/2، 326، 343، 344.
4 المصدر نفسه 346/2.
5 المصدر نفسه 346/2.
6 مذكرات 348/2.
7 المصدر نفسه 349/2.
8 المصدر نفسه 350/2.

بعدها صار هؤلاء يناضلون من أجل صفاء النظام البرلماني المصري. ففي أيّار عام 1950 تقدم مصطفى مرعي، عضو مجلس الشيوخ، باستجواب للحكومة أشار فيه إلى اختلاس قام به أحد المقربّين من القصر، مثلما أشار إلى مسألة الأسلحة الفاسدة في حرب فلسطين. وقد سمح هيكل، رئيس مجلس الشيوخ آنذاك، بمناقشة الاستجواب علناً، مما جرّ عليه عداء الملك وعداء دوائر القصر ذات الصلة[1]. وقد دفع هيكل منصبه ثمناً لذلك.

وقد هدّد فؤاد سراج الدين سكرتير الوفد، وزير الداخلية، وهو يردّ على الاستجواب بعزل مقدّم الاستجواب[2]. وفي 17 حزيران 1950 أعلن القصر إسقاط العضوية عن تسعة عشر عضواً من مجلس الشيوخ وتعيين علي زكي العرابي رئيساً للمجلس. وبذلك يكون هيكل قد وصل إلى ذروة مسيرته السياسية، ولم يتبقّ له إلا عضويته في مجلس الشيوخ ورئاسته للحزب.

وبعد أن أخلّ هيكل بالوصفة غير المكتوبة لليبراليين، التي تتمثل في عدم إغضاب الملك والإنجليز، صار دخول حزب الأحرار الدستوريين إلى الحكومة أمراً متعذراً. ويؤشّر عزل هيكل على الصعوبات الجمة التي يواجهها السياسي الليبرالي في مملكة مصر الدستورية. ويبدو أن دعم الطبقات العريضة من الجماهير، التي كان الوفد ثم توّلت جماعة الإخوان تمثيلها، والتي غدت أهدافها وطموحاتها الإجتماعية والاقتصادية تتمثل في الشيوعيين والإخوان والنقابات، قد جعل من غير الممكن لليبراليين أن يحظوا بهذا الدعم. ولهذا لم يجد قادة هذا الحزب آمالهم إلا في فرصة واحدة من اثنتين:

إما الاستمرار في سياسة المعارضة التي لا تسمح لهم بالتأثير في الفعل السياسي على الإطلاق، أو الاستمرار في دعم الملك والإنجليز وبهذا فإن عليهم التخلي عن أفكارهم الليبرالية الواسعة الانتشار.

وقد أدرك هيكل، الذي أيد وحزبه سياسة الملك لمدة طويلة، أنّ نجاحه قد انتهى عندما قرّر، على غير رغبة من الملك، أن ينشر الرؤى الديمقراطية ويقوي نشاط المعارضة في الحياة البرلمانية على أقل تقدير، وهذا يعني أن النجاح قد انتهى بتحقيق الأهداف الديمقراطية، وأن تحقّق الأهداف الديمقراطية قد أنهى هذا النجاح.

وعندما أخذ هيكل في بداية الخمسينيات من القرن الماضي يتأمل نشاطه السياسي، تبيّن له ذلك التناقض بين النظرية والتطبيق، بوصفه عنصراً محدداً لطبيعة نشاطه في السياسة المصرية. ولم يتبق أمامه وسيلة لتفسير هذا التناقض، سوى التفكير في فضاء مختلف يستطيع أن يكون فيه حراً من كل الوقائع المزعجة، ويستطيع أن يمنحه القدرة على الاستقلالية. لهذا أبدى تعاليه على النزاع الذي كان يحدث في الانتخابات العامة بقوله:

«يبدو أنّ المنطق المجرد يصطدم أثناء الحياة العملية بلون آخر من المنطق، ينبغي مراعاته وأخذه بعين الاعتبار. وبناء على ذلك فإن من غير المقبول أن يكون العدد هو المقياس الوحيد المؤهّل للحكم، بل ينبغي أن تكون الكفاءة في الحكم ذات تأثير في هذا المقياس. لكنّني عندما أفكر ثانية وأتذكر، أرى أن مقياس الكفاءة هو مسألة مصادفة. فإذا قمنا بتنحية المنطق المجرد جانباً، فإننا ننفتح على عالم واسع من المقاييس، لدرجة أنني لا أستطيع أن أقرر»[3].

---

1 المصدر نفسه 353/2.

2 مذكرات 354/2؛ الرافعي في أعقاب، 322/3.

3 مذكرات 134/1.

إن من الطبيعي أن يقود هذا الفصل بين المنطق المجرّد، والواقع العملي، الذي ليس للأول فيه تأثير على الثاني، إلى قدرية مذعنة تجعل من المستحيل على المرء أن يكون مسؤولاً عن أعماله. وهنا يعلّق هيكل على العشرات من إساءات الليبراليين لمبادئهم بقوله:

«كم من المرات كانت الحوادث أقوى من الرجال، وكم من المرات خضع منطقنا، رغماً عن إرادتنا، لواقع الحياة»[1].

بعدها يقوم هيكل بفصل التفكير عن الواقع ثم يصوغ موقفاً قدرياً. أما أسباب تدهور الديمقراطية البرلمانية فيرجعها هيكل إلى ما يلي:

«وهذا النوع من الحكم القائم على التعصب لا يعرف في الواقع شيئاً اسمه المبادئ، وإنما هو نضال على مبادئ عاجلة، يريد الأفراد تصيّدها لمصلحتهم ولو على حساب المصلحة القومية. ولهذا تنشأ عنه خصومات ذاتية عنيفة، بل لهذا ترتكب في سبيله شر الجرائم. فالناس لا يختصمون إلى حد ارتكاب الجريمة على المبدأ، فالخّصومة على المبدأ خصومة رأي لرأي، وسلاح هذه الخّصومة مقارعة الحجّة بالحجة، ومحاولة إقناع الكثرة من أهل الأمة بهذا الرأي أو بذاك»[2].

فهيكل الذي يفصل التفكير عن الواقع، يرى أن نقص المبدأ في الواقع السياسي، على نحو ظاهر للعيان، سبب من أسباب اضمحلال الديمقراطية. ولم يستطع أن يدرك أنّ من مصالح المبادئ المنفصلة عن واقعها أن لا يكون لها تأثير في الواقع، ولم يكن قادراً على أن يستوعب أن فصل التفكير عن الممارسة، يقود إلى الفصل بين المبدأ ومصالحه، ويفضي إلى الظاهرة التي ظلّ هيكل يشكو منها. ونظراً لأن تفكيره ظل عاجزاً عن أخذ أبعاد الواقع الإجتماعي والاقتصادي بعين الاعتبار، فقد ظل يصطدم على الدوام بهذه الحقيقة، ويرى نفسه حائراً لـ «اتساع عالم هذه المقاييس» التي نشأت، لأنه حيث يعجز مقياس أي عقل من استيعاب تلك المستويات، فإنه سيعجز عن إدراك الواقع بالتالي.

لكنّ إدراك الإخفاق في مبادئ السياسة الداخلية، يتعادل من خلال الأمل بتحقيق مبادئ التعاون الدولي لكل القوى الخيّرة[3]. لكن هذا الأمل لم يستمر طويلاً، فإن فشل السياسة الخارجية قد أسهم في تسريع الأزمة في السياسة الداخلية، مما أدى إلى تحطيم أسس الرجاء عند هيكل.

وعندما لم تنجح المفاوضات الثنائية بين مصر وإنجلترا، ولم تنجح الأمم المتحدة في الوصول إلى حل، أعلنت حكومة الوفد في تشرين الأول سنة 1951، من طرف واحد، إلغاء المعاهدة الإنجليزية المصرية التي أبرمت عام 1936[4]، الأمر الذي قاد إلى المواجهة العسكرية بين الوطنيين المصريين والجيش الإنجليزي في منطقة القنال الذي قاد إلى صدام الإسماعيلية في 25 كانون الثاني 1952، والذي أسفر عن قتل الجيش الإنجليزي 64 فرداً[5] من مساعدي الشرطة. وقد أدى الغضب بشأن ما فعله الإنجليز، إضافة إلى شعور

---

1 المصدر نفسه 214/1.

2 مذكرات 420/1.

3 وقد علل هيكل بقاءه في مجلس الشيوخ مع أنه يرى أن تدخل القصر في شؤون المجلس غير شرعي، كي يظل موقعه في المجلس يشكل أساساً يمكنّه من التعاون مع المنظمات الدولية لما فيه مصلحة مصر مذكرات 3. فصل 15/3 — 18.

4 المصدر نفسه 346/3.

5 Vatikotis 40, MEA 3 (63).

الناس بالمرارة للأوامر التي سبق أن أصدرها وزير الداخلية لأفراد الشرطة، للتخفيف من حدة المقاومة ما أمكن[1]، إلى إضراب شرطة القاهرة في 26 كانون الثاني، وإلى حدوث اضطرابات بين الجماهير يصعب السيطرة عليها، دمرت في أثنائها الكثير من المحلات الأوروبية والفنادق، وقتل عدد كبير من الأوروبيين[2]. وكان على الجيش أن يتدخل لإعادة النظام، وأجبر الملك حكومة الوفد على الاستقالة[3].

لهذا فإن الحقبة الممتدة من شهر شباط إلى شهر تموز شهدت حكومات متتابعة قصيرة العمر وعاجزة، حتى استولى الجيش على الحكم عام 1952. استدعى الحزب هيكل الذي كان يقضي إجازة الصيف في لبنان[4]، وسرعان ما لبى هيكل نداء الحزب[5]. وقد وصل هيكل إلى الإسكندرية بعد يوم من استيلاء الضباط الأحرار على الحكم، وقابل اللواء محمد نجيب رئيس مجلس قيادة الثورة، ليتمنى له النجاح، وليقدم له التهاني»[6]. وبذلك تكون نهاية الحقبة الملكية الدستورية المصرية التي استمرت ثلاثين عاماً قد بدأت. أما مسيرة حياة هيكل السياسية فكانت قد انتهت تماماً قبل هذه النهاية.

1 مذكرات 267/2.
2 مذكرات 368/2.
3 المصدر نفسه 368/3.
4 المصدر نفسه 374/2.
5 المصدر نفسه 375/2.
6 المصدر نفسه 376/3.

الفصل العاشر
الاستقالة

نهاية الليبراليّة المصرية

بدا لهيكل، شأنه شأن الكثير من السياسيين المصريين القُدامى، أنّ الانقلاب العسكري الذي وقع عام 1952 إنما هو موجّه بالدرجة الأولى ضدّ الملك، وأن هذا الانقلاب قادر على التعاون مع الأحزاب السياسية[1]. وقد عزّز محمد نجيب انطباعه هذا عندما أوضح لهيكل، أثناء مقابلته له، أن الجيش سيقوم بتنفيذ السياسة التي كانت المُعارضة تُنادي بها خلال السنتين الأخيرتين[2]. وبدا للعيان أن تكليف رجال الثورة لعلي ماهر، لتشكيل الحكومة[3]، ينطوي على رسالة مفادها أنّه لن يكون للجيش دور سياسي. لكنّ هذه الآمال لم تستمرّ طويلاً، وسرعان ما تلاشت. فقد أخذ الجيش يُضعف الأحزاب بالتدريج، فطلب منها أن تقوم بتطهير ذاتها من الأعضاء الفاسدين فيها[4]، ثم أمرها بإعلان برامج جديدة قادرة على تعليل استمرارية بقائها[5]. ثم صار الوجود الاقتصادي لهذه الأحزاب موضع تساؤل. فبعد أسابيع من الاستيلاء على السلطة، أصدر مجلس قيادة الثورة برنامجاً خاصاً بالإصلاح الزراعي، يحدد السقف الأعلى للملكية الزراعية. ونظراً للعلاقة الوثيقة بين النخب السياسية في مصر الملكية، وملاّك الأراضي، فقد كان من الطبيعي أن يقف حزب الأحرار الدستوريين في وجه هذا الاقتراح:

«لقد عارض حزب الأحرار الدستوريين، باستمرار، قانون الإصلاح الزراعي، عندما أعلنت عنه حكومة الثورة في آب عام 1952. ولم يوافق إلا على نقل ملكية أراضي الدولة إلى الناس لزيادة عدد أصحاب الملكيات الصغيرة تماشياً مع القانون». وقد أشار محمد حسين هيكل، زعيم الحزب، إلى ذلك عندما صرّح:

«إنّ الحدّ من الملكية مسألة حسّاسة، يمكن أن تقود إلى حرب بين الطبقات. ولا أظن أن الحكومة يمكن أن تعرّض ذاتها للخطر بسبب هذا التشريع الخلافي الذي ترفضه البلاد بأسرها»[6].

وقد ردّ الضباط الأحرار على هذه الأحزاب المعارضة لمخططاتهم الإجتماعية والسياسية، بإلغاء الدستور في 1952/12/10[7] وحلّ الأحزاب القائمة في 1953/1/16 [8].

وقد استولى هؤلاء الضباط على القواعد الاقتصادية للنظام الذي يمثّله هيكل، وضربوا أسسه السياسية التي أمضى هيكل حياته في التعريف بها والحفاظ عليها؛ فقد أُلغي الدستور الذي شارك هيكل في وضعه، ومُنعت الأحزاب التي كان هيكل يرى فيها ـ على الرغم من ضعفها الواضح ـ الوسيلة الوحيدة لبناء الوعي السياسي في مصر.

ولم يخف هيكل معارضته للنظام الجديد في كتاباته الصحفيّة عام 1953. فقد شجب علناً إلغاء

1 حول بيانات التضامن مع الضّباط الأحرار انظر COCXVI, 163.
2 مذكرات 376/2.
3 Vatikiotis, 74.
4 Ibid. 76.
5 MEIV, COC XXVI; 106, OM XXXXII, 264.
6 Bare in Laqueur, Middle East, 86.
7 OM XXXII, MEA IV, 31, COC XXVII, 47.
8 Ibid.48, MEA IV, 73, OM XXXIII, 38.

الدستور وانتقد «عقلية المثقفين ونفاقهم الأخلاقي ... الذي يفضي إلى لعب دور الحرباء والتلوّن بحسب الرغبة والمزاج»[1]. وهذا الأمر هو بمثابة دعوة تحذيرية واضحة للسياسيين من الأحزاب التي تم حلّها، للتصالح مع الوضع السياسي الجديد، لأنه يتعارض، على نحو جوهري، مع مبادئهم ومصالحهم. ويبدو أن هيكل كان يفكّر بتقوية أواصر الوحدة بين السياسيين القدامى، لإنشاء جبهة معارضة موحّدة في مواجهة النظام الجديد.

ولتحقيق هذه الغاية كان عليه أن ينسى العداوات الشخصية والسياسية القديمة، وهذا ما تبدى في سلوكه أثناء محاكمة فؤاد سراج الدين، سكرتير حزب الوفد السابق، والمسؤول بشكل رئيسي عن إقالة هيكل من منصبه من مجلس الشيوخ. فقد حاول هيكل، على النقيض من السياسيين الآخرين، أن لا يزيد في توريط فؤاد سراج الدين[2].

ويبدو أنّ الفرصة قد واتت السياسيين القُدامى مجدّداً كي يقوموا بعمل موحّد. ففي شباط 1954 وصلت الخلافات بين الضباط الأحرار إلى ذروتها، وصارت استمرارية النظام الجديد موضع تساؤل، وبخاصة عندما سمح مجلس قيادة الثورة في ضوء هذه الخلافات بإجراء انتخابات برلمانية جديدة، ووافق على أن يحلّ نفسه بعد انتخاب البرلمان[3]. وكان هيكل في طليعة السياسيين الذين دعوا إلى بناء جبهة موحّدة للأحزاب على الفور.

وقد اجتمعت اللجنة المركزية لحزب الأحرار الدستوريين برئاسة هيكل في الخامس والعشرين من آذار، وأصدرت توصياتها بخصوص الخط السياسي الذي ينبغي اتباعه. وقد وضح هيكل هذه الأهداف السياسية لأحد مندوبي الصحف فقال:

«لقد آمنت منذ اللحظة الأولى أنّ حلّ الأحزاب لا يخدم مصلحة الوطن ... وسأقوم دون إبطاء، بالاشتراك مع زملائي في الحزب بالاتصال مع الأحزاب الأخرى والشخصيات المستقلة، وسأعمل، قدر طاقتي، على بناء كتلة الأمة وتوحيدها والسعي إلى استقلال البلاد ودعم حكومة نظيفة تسعى إلى بناء حياة ديمقراطية حرّة»[4].

وفي السادس والعشرين من آذار شارك محمد صلاح الدين، ممثّل حزب الوفد، في الجلسة التي عقدتها اللجنة المركزية لحزب الأحرار الدستوريين، مثلما شاركت شخصيات مستقلة أخرى من أمثال: لطفي السيد وحافظ عفيفي ومصطفى مرعي[5]. وبعد يوم من الاجتماع نشرت «الأهرام» «أن هيكل كان على رأس الجلسة التي دعت إلى إعادة اللحمة بين قادة الأحزاب والمستقلين من أجل التوافق على بناء اتحاد سياسي»[6]. لكنّ هذه الآمال المعقودة على إحياء البرلمانية في مصر تلاشت على الفور. ففي التاسع والعشرين من آذار أعلن مجلس قيادة الثورة عن تأجيل الانتخابات وطالب بالتزام الهدوء والنظام وبخاصة أثناء العمل الرسمي[7].

---

1 أخبار اليوم، 1953/3/21.

2 بخصوص محاكمات السياسيين انظر: الأهرام شهر كانون الأول 1953، كانون الثاني 1954، وبخصوص تصريحات هيكل: انظر، الأهرام 1953/2/23.

3 الأهرام 1954/3/26، OM XXIV 165, COC XXIX, 52.

4 الأهرام 1954/3/26.

5 المصدر نفسه 1954/3/27.

6 المصدر نفسه 1954/3/28.

7 COC XXXIX, 54, MEA V, 128, OM XXXXIV, 169.

وفي الرابع عشر من نيسان تم تجريد أبرز القادة السياسيين في مصر المَلَكيّة من حقوقهم السياسية لمدة عشر سنوات. وكان هيكل واحداً من هؤلاء الذين جرى منعهم من ممارسة أية أدوار علنيّة، كرئاسة مجالس الإدارة، أو الانتماء إلى الاتحادات المهنيّة[1].

وبذلك يكون هيكل قد فقد الفرص الممكّنة للتأثير في التطوّرات السياسية التي تحدث في بلاده. بعدها اتخذت معارضته لأهداف الحكومة العسكرية والإجتماعية والسياسية صوراً أكثر تخفّياً، فصارت تتميّز بالعموم والتخفّي في إطار التأملات الإجتماعية والنقاشات الفلسفية الخاصة بالعقل والمجتمع، وتجيء على نحو يمسّ التفكير الماديّ الطابع للمشكلات الإجتماعية والاقتصادية. وقد ظل هيكل مؤمناً بأن القوى العقلية وحدها هي القادرة على أن تقود الإنسان نحو مستقبل أفضل:

«إن قوة المسائل العقلية تفوق كثيراً قوة الأشياء المادية. فالعقلانيات قادرة على التحكم بالماديات وتسخيرها لتكون في خدمتها»[2]. أو كقوله:

«إنّ المملكة الإنسانية التي أرغب في الوقوف عندها، هي مملكة العقل، وهي قاعدة الثقافة القومية، وقاعدة كل الممالك الأخرى»[3]. وقد لخّص هيكل موقفه من المشكلة الإجتماعية في كانون الثاني عام 1955 بقوله:

«إننا إذا فهمنا معنى التضامن، فهذا يتطلّب منا التعاون بوصفنا أمة متكافلة، كي يفرح الفقير بخيرات الحياة التي أعطاها الله للمجتمع وليس يعنينا بعد ذلك مستوى الحياة»[4].

إنّ هذه الدعوة إلى القيم العقلانية، لم تعد ضمن توقّعات الواقع الإجتماعي والطبقات الفقيرة في مصر، ولم يعد لها في مصر أي صدى. فواقع المصالح يتجلّى بوضوح في التطورات التاريخية والإجتماعية الجديدة. فقد كان العقل جزءاً من هذا الواقع الإجتماعي وتمت عملية إضعافه. وقد تحدث هيكل في روايته الأخيرة عن استقالته من العمل العام، وتراجعه أمام ما يحدث في مصر من تغييرات شاملة، وعن اضمحلال آماله، وتلاشي مُثُله السياسية.

هكذا خُلِقَتْ

ظهرت رواية هيكل الثانية «هكذا خُلِقَتْ» عام 1955م. ويبدو جليّاً أن عودة هيكل للكتابة الروائية تعكس خسارته لموقعه السياسي، مثلما تعكس التحولات في الحياة الإجتماعية في مصر.

وقد مضى ذلك الزمن الذي كان فيه هيكل فاعلاً في بناء مجتمعه، وكان من الطبيعي لسياسيّ فاعل يقف على رأس الهرم الإجتماعي، أن يضع أعمالاً برامجيّة وأخرى دينية وتاريخية، تقدم حلولاً للمشكلات المجتمعية، للوصول إلى الطريق السليم ولضمان النظام والتقدم. ومن هنا يجيء اهتمام هيكل بالسرد عموماً، لأنه يتجاوز في نظره، مسألة تصوير الأفراد إلى محاولة تتبع محاولاتهم وأخطائهم في الإطار الإجتماعي[5].

---

1 OM XXXIV 171 – Ahram 16.4 1954 – AL 56, COC XXIV, 172.
2 أخبار اليوم 1954/11/6.
3 المصدر نفسه 1954/12/12.
4 المصدر نفسه 1955/1/15.
5 أحاديث مع يوسف السباعي، 255 — 256.

فهيكل، الذي قصّت التحولات السياسية جناحيه بعد أن أمضى حياة حافلة بالعمل والنشاط، رأى أن مجتمعه لم يعد يتقبّل ما اقترحه من حلول لمشكلاته؛ فسار هذا المجتمع في طريق خاطئة. ومثلما وجد هيكل نفسه، وهو في مقتبل العمر، في موقف المعارضة العزلاء أمام النظام القائم، وجد لاحقاً أن المشكلات الفردية التي تولدت عن علاقته بالمجتمع، عادت لتأخذ طابعها الفردي مجدداً.

يصور هيكل في هذه الرواية حياة امرأة قاهرية من الطبقة البرجوازية العليا، تعيش في النصف الأول من عشرينات القرن الماضي. أما الأضداد في هذه الرواية فهي:

الشرق ـ أوروبا، الطبيعة ـ المجتمع.

ويلفت النظر فيها ذلك التوافق بين متطلبات الطبيعة والدين، الذي يظهر على شكل انسجام محدّد. ومن خلال هذا الانسجام مع الدين، فإنّ الشروط الطبيعية ـ أو ما يسمّى في هذه الرواية برابطة الدم ـ تتحوّل إلى قوّة هادية قادرة على حماية الذات من الدمار. لذلك لا تصل بطلة الرواية إلى السلام الروحي والتوازن الداخلي إلا عندما تقرّ بقوّة رابطة الدم وبقوّة الدين. وقد تركت السعادة التي عاشتها أثناء طفولتها وأقدار حياتها، تعيد ترتيب حياتها.

وقد استطاع العاملان السابقان أن يحدّدا ما كانت تستشعره في طفولتها من شعور بالأمان. فقد مكنتها التربية الدينية[1] أن ترى، في كل ما حولها، يد الله. وهذا الشعور بوجود يد الله المنظّمة، كانت له جذوره في وعيها، فانتظمت من خلال رابطة الدم عضوياً بعائلتها التي تحيط بها:

«وهل الأم وما أنجبت إلا شجرة واحدة تتشعّب فروعها، وكل ما يمتصه الجذع من أسباب الحياة، إنما يمتصه لحساب هذه الفروع ولبهائها ونمائها وحسن إثمارها؟ أولا تدلّ قوانين الوراثة على أن الأسرة وحدة متصلة على الزمن، وأنّ عصارة الحياة في عروق الأجداد تمتدّ إلى أحفاد الأحفاد»[2].

لقد توفيت أمها باكراً، وقد أدت وفاتها إلى انهيار الوحدة العضوية للعائلة، وتحطم النظام المعتاد للعالم. وقد أدت ولادة أخيها، من امرأة أبيها التي تزوجها بعد وفاة أمها، إلى قيام البطلة بالتأمل في الأمر على النحو الآتي:

«ترى لو أنّ أمّي لم تمت، وأنجبت غلاماً كما أنجبت زوج أبي، أكانت الرعاية الأبوية تنصرف إليه عنّي، كما انصرفت إلى أخي من غير أمّي؟ أم كنا نعيش أسرة واحدة يجري في عروقها دم واحد هو ماء الحياة، الذي يمتصّه جذع الشجرة ليبعث منه إلى فروعها البهاء والنماء والحيوية؟»[3].

لقد انهار النظام الذي أراده الله للعائلة، وفقدت الأواصر العائلية قوّتها، لأنها لم تعد تستهدي برابطة الدم. ولم تعد إرادة الله قابلة للإدراك في هذا النظام، فقد شرعت تلك الفتاة تشكّ في تعاليم الدين، وفي العدالة الإلهية»[4]. فقد توصلت إلى حقيقة ترى أنّ على المرء أن يتكئ على ذاته وهو يبني الحياة»[5].

وكي تتمكن الفتاة من إعادة بناء حياتها، وتتمكن من مغادرة منزل أبيها، قبلت أن يخطبها أحد الأطباء،

1 هكذا خلقت، 18 ــ 19، 23، 27.
2 المصدر نفسه، 55.
3 هكذا خلقت، 46.
4 المصدر نفسه، 42 ــ 43.
5 المصدر نفسه، 44.

لكنها اكتشفت بعد مرور بضع سنوات، كانت سعيدة في أثنائها زوجاً وأماً وربّة منزل، أنها لم تعثر على سعادتها المنشودة.

وقد قادها طموحها في التفوق، ورغبتها في العثور على حقل مهّم لأنشطتها، إلى أن تبتعد عن رابطتي الدم والدين، وأن تبحث عما يشبع رغباتها في الفن والسياسة والحياة الإجتماعية. ولما كانت أوروبا مصدر هذه الأشكال الجذابة والمغرية، فقد سعت إلى إقناع زوجها أن يتقدم للحصول على وظيفة قنصل أو سفير:

«قلت فيما بيني وبين نفسي:

ولم لا يُعيّن زوجي في لندن أو باريس أو روما فنستمتع بالحياة في هذه العواصم الكبرى، بما فيها من آثار الفن والجمال، ويكون بيننا وبين الدبلوماسيين والقنصليين من كل الأمم علاقات طيّبة نستريح إليها وتفيد مصر منها؟ فإذا تحقق هذا الأمل، كان أوجب عليّ أن استمسك بعهدي وأن أقف بأمومتي عند ابني وابنتي»[1]. أي أنّ الأمومة لا تجد ما يردعها إلا في تحقيق الطموحات الإجتماعية لهذه المرأة بالذهاب إلى أوروبا.

أما أوروبا فلا تظهر في هذه الرواية إلا من خلال الحياة المترفة في فنادق الدرجة الأولى في كل من سويسرا وفرنسا. فصورة الغرب لا تتلقاها بطلة الرواية إلا عبر اللقاء مع السوّاح الغريبي الأطوار القادمين من أوروبا والولايات المتحدة. وتتأكد استمرارية هذه الصورة من خلال لقاء البطلة في أثناء رحلاتها المختلفة مع الأشخاص نفسهم في الفنادق ذاتها[2].

فهذه المرأة الأنانية «الغيور والمتهورة» تسعى لتقليد نمط الحياة الأوروبي، من استقبال الضيوف في غرفة النوم إلى السهرات الليليّة في غياب زوجها. وهي لم تكتف بتخريب الأبعاد الماليّة لزوجها، بل أدت إلى تخريب زواجها. فلم يعد ثمة ما يربط بين هذه الزوجة التي تعيش على النمط الأوروبي وزوجها المصري المعتدل المزاج. لذلك غادرت الزوجة، مع أطفالها، بيت زوجها ـ على الطريقة الأوروبية ـ وهي مصمّمة على الطلاق.

وبعد أن تمّ الطلاق، تزوجت المرأة من صديق زوجها، وتمتّعت ـ وبخاصة بعد وفاة زوجها الأول ـ بقليل من الراحة والحياة العائلية الهادئة التي لا يكدّرها شيء. لكنها ظلت تواصل الكفاح ضد ذكرى زوجها الأول. فقد اعتقدت أن وحدة عائلتها الجديدة، المكونة من أطفالها من زوجها الأول ومن زوجها الحالي، لن تكون مؤكدّة، إذا لم تقم بمحو آثار الزواج الأول من حياتها تماماً. لذلك أقنعت زوجها بتبنّي أطفالها من زواجها الأول وتغيير اسم الأب من خلال المحكمة حتى لا يحمل هؤلاء الأطفال إسماغريباً يزعجهم ويزعج زوجها[3].

يبيّن هيكل هنا، كيف يقف هؤلاء الناس عاجزين أمام قوة رابطة الدم. لكنّ تمرّد الأطفال الكبار على الاسم الجديد الذي لا صلة له باسم أبيهم فضح الأمر. ولم يقبل هؤلاء الأطفال التنازل عن اسم أبيهم لا عن طريق المال ولا من خلال العمل الطيّب. وقد أوضح الولد لأمه:

«فاسمه هو الدم الذي يجري في عروقي، والحياة التي ينبض بها قلبي والنعمة التي يشعّ بها نور

1 هكذا خلقت، 890.

2 المصدر نفسه، 94 ـ 95، 153، 170 وما بعدها، 229، 230.

3 طه حسين، من أدبنا، 17 ـ 18 حيث أشار أن من المستبعد أن توجد محكمة مصرية ترضى بنسبة هذين الولدين إلى غير أبيهما، لأن هذا الحكم يتعارض صراحة مع القرآن، انظر: سورة الأحزاب، آية 6، حيث يوجد فيها حكم التبنّي.

عيني»[1]. وقد تبيّن للمرأة في سلوك زوجها نحو مطالب الأطفال «نبرة المهزوم الذي حاول أن يقاوم الطبيعة فلم تنجح محاولته، وحاول أن يرث ما ليس له بحق، فلم ينل ما أراد. هناك، أيقنتُ أنني أصبحت فريسة بينه وبين الولدين، يجذبني كلّ إلى ناحيته، وأنّي لن يهدأ لذلك بالي ويطيب لي عيش بعد اليوم»[2].

وفي مثل هذه الحال التي قاد إليها إهمال الروابط الطبيعية، وترك أوامر الدين[3]، يعجز العقل الإنساني عن إيجاد المزاج، ولا يخرج لتجاوز الصراع بغير اللجوء إلى الدين. لذا حرصت المرأة على أن تغادر مكان الصراع، فقرّرت أن تؤدّي فريضة الحج، وأن تذهب إلى الأماكن المقدّسة، لتسأل الله أن يغفر لها ذنوبها، وقد منحها قرارها هذا لوناً من السعادة الداخلية الغامضة:

«وسمت بي صلواتي في هذه الفترة فوق نوازع النفس كلها، فهانت عليّ الدنيا وما فيها وأيقنت حقاً أنها متاع الغرور»[4].

وقد قادتها رحلة الحج إلى معرفة الذات:

«وسرعان ما تيقّنت ... أنّ غيرتي وغروري حسما أنانيّتي، فصرت لا أرى غير نفسي، وأفرغت كلّ ما في نفسي من حب على هذه النفس الأمارة بالسوء. ولولا أمومتي وحبي ولديّ وهما بعض نفسي لأنكرت الحب وأنكرت كل ما يتصل بالحب من عواطفه. فأنانيتي ... هي التي دفعتني للاغترار بنفسي والإيمان بذكائي وسحر حديثي»[5].

فالتفكير الإنساني الذي لا يهتدي بالدين والروابط الطبيعية، لا بد أن يقود إلى «سجن الأنانية»[6].

أما النتيجة التي يقود إليها الاستسلام إلى اللذّات الخادعة، فيتمثّل في أحد معارف هذه البطلة من الأوروبيين الذين التقت بهم في القاهرة بعد عشرين عاماً، كان هذا الرجل دون أطفال ودون أمل في المستقبل وبلا دين. وبالتالي فهو لا يملك الإمكانية للخلاص من شَرَك العالم المادي، ويقف بائساً، ضعيفاً، مملوءاً بالمرارة أمام هذه النهاية القاسية[7].

ولكن ما هو الدين القادر على تحرير الإنسان والسير به نحو الحب ومعرفة الذات؟ لقد ظل الإسلام في أعمال هيكل المنهجية، على امتداد الثلاثينيات والأربعينيات يشكل أساساً للعقل، وعقيدة قادرة على الفعل وإعادة تشكل العالم، ورسالة الشرق إلى العالم، من أجل نشر حضارة عقلانية، مزدهرة، جديدة على امتداد الكرة الأرضية.

ويرى هيكل أنّ القرار الإنساني محكوم بمجموعة من العناصر الذاتية[8]، وهذه العناصر الذاتية تجعل من المستحيل الوصول إلى معرفة موضوعية للعالم. لقد صار من الواضح عندي كما تقول بطلة الرواية «أن أحكام شبابنا تختلف عن أحكام كهولتنا، لأنّ عناصر الحكم الكمينة فينا يختلف مزاجها بتقدّم السّن أو

---

1 هكذا خلقت، 291.
2 المصدر نفسه، 297.
3 المصدر نفسه، 349.
4 هكذا خلقت، 301.
5 المصدر نفسه، 305 – 307.
6 المصدر نفسه، 307.
7 المصدر نفسه، 351 – 355.
8 هكذا خلقت، 366.

بتغيّر أحوالنا المعيشية أو باختلاف البيئة التي تحيط بنا أو بما يمر بنا من حالات الصحة والمرض والنجاح والفشل والرجاء واليأس ... فإذا كانت صور الأشياء تتغير أمامنا على هذا النحو؛ فهي إذن وهم وليست حقيقة كونية مادية يمكن الاطمئنان إليها»[1]. ونظراً لأن التفكير الإنساني يتحدد عبر عناصر ذاتية، فإن إمكانية الوصول إلى معرفة عقلانية للعالم غير ممكنة[2].

وعندما لا يقود التفكير الإنساني إلى المعرفة، يتعذر أن تقود الكتابة والحديث إلى تواصل ذي معنى. فإن المرارة بخصوص تطور المجتمع وفشل التصوّرات الإجتماعية والسياسية تحكي بوضوح عبر الجمل الآتية:

«لست من السذاجة، بعد الذي قطعت من عمر الحياة، وقطع الوجود من عمري لأتوهّم ما يذهب بعض الكتاب إليه من أن قراءها سيجدون فيها عبرة تنفعهم في حياتهم. فالعبرة كلمة نقولها ولا مدلول في الواقع لها ... ولا أحسبني أبالغ حين أذكر أنّ العبرة بما يصيب الغير، كلمة لا مدلول لها في الواقع، فنحن لا نعتبر إلا بما يصيب ذاتنا»[3].

فالنشاط التأليفي الذي منحه هيكل جزءاً كبيراً من حياته، يظهر في هذه الرواية انشغالاً بلا جدوى. فقوة العبارات لا يمكن لها أن تتجاوز قائلها. أما الأدلة العقلية فهي غير ممكنة للإنسان، لأنّ الإنسان لا يمتلك بنية عقلانية عامّة. ونظراً لكون التفكير هو من «سلالة التناقضات» التي تتكون الحياة منها، ويعجز عن بناء صورة حقيقية، لأن هذه الصورة ما تفتأ تعود إليه، فإنه لا بد للمرء أن يقع في براثن قوله:

«لقد طالما تبدت لتفكيري صور وألوان من هذه الحقائق التي لا ثبات لها، والتي نمرّ بها، على دوام تغيّرها، متفانية، متجدّدة. فأوقعني التفكير فيها في حيرة كانت بعض أسباب المرارة التي اندست إلى حياتي، وبعض أسباب العزلة التي باعدت بيني وبين الناس»[4].

لذا فلم يتبقّ إلا القبول بالحياة على علاّتها، دون أن نتساءل عن أسباب سيرها على هذه الشاكلة:

«الحق، أشهد أنني لم أشعر بأنني كنت مختارة في يوم من الأيام، وإنما فرضت الحياة نفسها عليّ، فلم يكن لي اختيار في قبول ما فرضت، منذ كنت طفلة إلى هذا اليوم، وإلى أن أموت»[5]. ويتطلّب هذا التقييم السلبي للعقل، تعريفاً جديداً للإيمان. ولم يعد ممكناً الرجوع إلى الفرضية القديمة، القائمة على التوفيق بين العقل والوحي في هذا الطريق الجديد، وإعادة بنائه. فالطموح لتحقيق الأمن جعل من الضروري التخلّي عن العقل تماماً، دون أن تكون للوحي عودة فاشلة مخيّبة للآمال:

«وطلّقت التفكير حتى اهتديت آخر أمري، وفي موليّات عمري، إلى أنّ الحقيقة فوق هذه الصور جميعاً، وإلى أنّ التماسها يقتضينا السمو فوق صور الحياة في انهيارها وتجدّدها لنطالع وجه الله الأكرم ذي الجلال»[6].

لكنّ التسامي فوق العالم يتطلب الهروب منه:

1 المصدر نفسه، 371.
2 المصدر نفسه، 360.
3 هكذا خلقت، 364 — 365.
4 يميل طه حسين (من أدبنا، 19) إلى أن هيكل في هذه التأملات العامة التي شكلت فصلاً خاصاً في روايته، يصدر عن تجربة ذاتية في سنواته الأخيرة، وأنه حاول أن يوفق بين تأملاته تلك وحياة بطلة روايته. والاقتباس من هكذا خلقت: 371.
5 هكذا خلقت، 370.
6 المصدر نفسه، 391.

«إنني قد اعتزمت العودة إلى مصر حيث أستطيع التوجه إلى الله بكلّ قلبي، ألتمس عنده المغفرة من ذنوبي، وأجد منه الهوى إلى الحقيقة التي يستريح لها وجداني»[1].

لم يعد الإسلام هو الوحي الذي يدعو إلى تشكيل العالم، كما لم يعد ذلك الدين الأصولي الذي يعطي للمؤمنين به من خلال القوانين تعليمات مجسّدة، فينبغي أن يتقيّدوا بها، إنّه لون من الانسحاب من العالم، فقد تمزّقت عرى العلاقة بين الروح والمادة، والعقل والإيمان بصورة نهائية. وصار هذان العالمان المنفصلان يقفان إزاء بعضهما بعضاً على نحو لا تصالح فيه.

لكنّ المرء لا يستطيع أن يهرب من هذا العالم في خاتمة المطاف. فبطلة الرواية لا تستطيع أن تذهب إلى المدينة (المنوّرة) بصورة قاطعة، كي تنتظر وفاتها، لأن القلق على أحفادها قادها للعودة إلى مصر:

«لكنّ القدر سرعان ما أثبت لي مرّة أخرى أنّه لا يعبأ بإرادتنا الإنسانية، وما نرسم أو نصوّر، وأنّا أضعف أمامه من أن نثبت بإرادتنا شيئاً في لوحه»[2].

وقد رأت البطلة نفسها مضطرة أن تعيش في هذا العالم الذي تدرك فقدانه للجوهر، في حالة عجز مطلقة. ولم يحمها من السقوط في اللامعنى، إلا الحياة في إطار العائلة القائمة على استمرارية رابطة الدم. لذا صارت العودة إلى أي لون من ألوان الجدال الثقافي مرفوضة:

«وسواء عليّ أنشرت هذه القصة أم لن تُنشر، فحسبي أن دوّنتها ولن أعود إلى قراءتها من بعد، فلي من هؤلاء الأحفاد ما يشغلني عنها، وعما كان زوجي الأوّل يسميه غيرتي وغروري»[3].

تحوّل المصطلحات بين الغضب والاستقالة

لقد بدأ هيكل حياته الأدبية برواية وأنهاها برواية. والروايتان تقومان على فكرة أساسية متشابهة: هي الصراع بين متطلبات الطبيعة وحاجات المجتمع. كما تشترك الروايتان في أن هروب بطلتي الروايتين من البيئة المحيطة بكل منهما، يشكّل الحل للمشكلات الخاصة بكلتيهما.

لكنّ الأسباب الموجبة للهرب من البيئة، تختلف من رواية إلى أخرى، مثلما أنّ قضية التناقض بين الطبيعة والمجتمع في رواية هيكل الأخيرة، تختلف عنها في رواية «زينب». ولعل ذلك يتحدّد جزئياً من خلال البيئة التي تدور فيها أحداث الروايتين. فإذا كانت زينب قد نمت في بيئة ريفية بسيطة، فإن بطلة رواية «هكذا خلقت» تنتمي إلى الطبقة العليا في المجتمع المصري. كما أنّ لمسألة الانتماء الطبقي في «زينب» دوراً مهماً في تحديد العلاقات الإنسانية[4]، وهي مسألة تغيب في «هكذا خلقت» لأن شخصياتها تنتمي إلى طبقة اجتماعية واحدة. لكنّ المنظور الإجتماعي لهيكل الشاب، لا يختلف في روايته الأخيرة الصادرة عام 1955 والتي ظلّ يرى فيها المشكلات الاقتصادية بوصفها مشكلات إنسانية. ففي «زينب» كانت المشكلة تتمثّل في العبودية للعادات و«التقاليد والمجتمع الجامد، هذا المجتمع الذي يدمّر الفرد لأنه لا يستطيع أن يمنحه قوة

1 المصدر نفسه، 371.
2 هكذا خلقت، 372.
3 المصدر نفسه، 373.
4 زينب، 31، 180، 181، 183، 195، 198، 278.

الحركة التي تتميز بها الطبيعة[1]. لقد ظل ركود المجتمع وجموده هما المسؤولان عن جعل الحياة الطبيعية الكريمة للإنسان أمراً غير ممكن.

أما في «هكذا خلقت» فإن التغيّر المستمر للمجتمع هو ثمرةٌ للتطورات غير المتوازنة التي قادته ليكون قوّة مهدّدة. لذا فإنّ التحولات السريعة وغير المنضبطة للمجتمع، تؤدي إلى جعل المرء فاقداً للسيطرة على تفكيره وسلوكه، حيث يُصبح الحراك الإجتماعي خطراً على هذا المجتمع.

وقد تطلّب هذا لوناً من التغيّر في النظر إلى الطبيعة. ففي «زينب» تبدو الطبيعة قوة واعدة بالسعادة وتحقيق الذات، مقابل ما يثيره المجتمع عند الإنسان من شعور بالغثيان، ويسعى المجتمع بعد ذلك، إلى جعله أمراً واقعاً. لكنّ الإنسان يستشعره بوصفه قوة باعثة على القلق، تؤدي إلى أن يقوم المرء باسم الفرديّة، وما يتجسّد فيها من رغبة في السعادة بالثورة على المجتمع الجامد، لكن قوته لا تكفي كي ينتهي تمرده هذا على نحو سعيد.

ففي خضمّ الصراع بين متطلّبات السعادة الطبيعية والنظام الإجتماعي الجامد، تفشل زينب ويفشل إبراهيم، ويكون حامد الوحيد الذي استطاع النجاة من هذا المصير، عبر هروبه من المجتمع. وبالمقابل استطاعت الطبيعة المنسجمة، الهادئة، الآمنة في «هكذا خلقت» أن تثبت ذاتها أمام المجتمع، وأن تحقق متطلباتها في مظاهر الصراع كلها. فعندما تتخلّى بطلة الرواية عن صلتها بالطبيعة، وتقع في المحنة، فإنها تفعل ذلك وهي تبحث، في إطار هذا المجتمع المتغير، عن طريق للعودة، بناء على النقص المعرفي في العقل الإنساني. لكنّ المجتمع لا يمنحها هذه الفرصة ويحول بينها وبين الشعور بالسعادة والأمن. فلم تعد الطبيعة تشكل إذن عنصراً ثورياً محتملاً، بل غدت أقرب إلى المحافظة.

من هنا يتولد تقييم جديد للعقل. ففي «زينب» ظل هذا التقييم مرتبطاً، بعد تأرجح الطويل، بالإنسان وهو يتمرّد على القيود التي يقرّها المجتمع الجامد. وعلى الرغم من كل أنواع المقاومة فقد استطاع العقل أن يتغلب على التصوّرات الإيمانية التي هي وليدة التربية والبيئة، وأن يفكر على نحو حرّ[2]. فحيثما تظهر الطبيعة بوصفها مبدأ ديناميا، وتمنح العقل أساساً للمطالبة بالسعادة في مواجهة المجتمع، وتعطي لثورته طابعاً شرعياً، فإنها تجعل من العقل شريكاً. لكن هذه الشراكة لا تتيح للفرد الخلاص من شرّ المجتمع ونذره.

ويبدو الأمر مختلفاً في «هكذا خلقت». صحيح أنّ هيكل يصف موقف الإنسان في الكون من خلال ما سبق له أن استخدمه في «زينب» من عبارات: «الكون عجلة تدور لا تدري أين أوّلها. وكلّ نقطة في المحيط، ليست إلا جزءاً تكميلياً في هذه العجلة. كذلك ليس الجيل الحاضر إلا تكميلاً في محيط الكون الأزلي الخالد، لا تعرف متى ابتدأ ولا نتصور كيف ينتهي. من أجل الوصول إلى هذا الخلود، رُكّبت في طبيعة الإنسان، كما رُكبتّ في طبيعة كلّ حيوان آخر، بل في أصل كل موجود، عملية التوالد، ودفعته لها القدرة الساهرة على نظام كوننا»[3].

لكنّ النتائج التي يستخلصها هيكل بخصوص موقف الإنسان من الطبيعة تتباين من رواية إلى أخرى، ففي «زينب» يرى هيكل أن وظيفة المرء هي أن يُعيد بناء الشروط الطبيعية والعلاقات المجتمعية على نحو

1 المصدر نفسه، 31، 186، 198، 280.
2 زينب، 275.
3 زينب، 276.

يحقق السعادة للفرد والمجتمع، ويبني المتطلبات الطبيعية بما يتناسب مع التطور القائم على التقدم. أما في «هكذا خلقت» فالأمر مختلف. فإن اختيار الشريك الذي ظل في «زينب» يقود إلى صراع لا يتوقف بين متطلبات الطبيعة وتعاليم المجتمع، يبدو في هذه الرواية أمراً ثانوياً[1]، فالأهم أن يبقى الإنسان مرتبطاً من خلال مولده، بالأبوة والأمومة كي لا يقع ضحية تدمير الذات. فإن السلوك الإيجابي الواعي للإنسان بخصوص هذه الصلات لا يسعى للحفاظ عليها، مثلما لا يسعى إلى تدميرها. إن التفكير الإنساني غير قادر على استيعاب العالم، أما السلوك العقلاني فيرغب في تغييره. فالحياة «تفرض ذاتها على الإنسان» ولا يستطيع المرء أن يجد الأمان بالتالي إلا من خلال عملية التفكير. فقد كان في مقدور العقل، كما يبدو في «زينب» التي كتبها هيكل الليبرالي، أن يستنقذ المرء من بيئته، أما في هذه الرواية التي كتبها هيكل الليبرالي المستقيل، فإن الهروب من البيئة يبدو هو المخرج الوحيد، لكنّ الثقة بعقل الإنسان المسلوب ليس عندها ما يكفي من القوة لإنقاذه. فالاستسلام والرضا بالقدر هما اللذان يبقيانه في إطار الصلات العائلية.

وفي الزمن الذي كان العقل والطبيعة فيه يتّحدان في مواجهة المجتمع الجامد، كانت أوروبا تمثل مكاناً لتحقيق الذات من خلال الحرية والعلم. وقد ظلّ هيكل يعطي الانطباع من خلال إسلامياته أنّ خضوع العقل للوحي يعني سلام البشرية، وخلاص أوروبا ـ عبر أديان الشرق ـ من دمارها الذاتي. أما في هذه الرواية التي يحاول فيها أن يظل العنصر المحافظ للطبيعة، بعيداً عن الانجذاب نحو العقل والمجتمع، فإن أوروبا تغدو فيها رمزاً للاضطراب واللامعنى، وتكون بالضرورة سبباً من أسباب تدمير الحياة.

لقد وجد هيكل راحته في تصوّره الذي يؤمن بأن العناية الإلهية منشغلة بعالم الروح، ولا تسعى إلى إعادة بناء العالم وتنظيم هذه الأزمة الخالدة للذات التي تجسدها قوة رابطة الدم.

وهذه المبادئ التي تقوم على الإطّراح الكلي للعقل جانباً، وإنكار البيئة العقلانية المتولّدة عنه تماماً، هي التي تشكل الحماية النهائية من الشك.

وقد توفي هيكل في الثامن من كانون الأول عام 1965 بعد معاناة مع مرض عضال.

1 تنعكس علاقة الحب في الزواج الأول، انظر: هكذا خلقت: 65، وفي اختيار الزوج الثاني، 244 ـ 249، 319 وما بعدها.

المصادر والمراجع

المصادر

محمد حسين هيكل: مذكرات الشباب. باريس 1912 [وقد نشرت هذه المذكرات عام 1996. المجلس الأعلى. القاهرة].

ـــــ ، زينب مناظر وأخلاق ريفية، القاهرة 1914 [ويتم الاقتباس في هذه الدراسة عن الطبعة الثالثة. القاهرة، 1958].

ـــــ، جان جاك روسو. حياته وكتبه، ج2، القاهرة، 1921، 1923، [ويتم الاقتباس عن الطبعة الثانية.القاهرة، 1965].

ـــــ، في أوقات الفراغ، القاهرة [1925].

ـــــ، تراجم مصرية وغربيّة، القاهرة، 1929 [ويتم الاقتباس عن الطبعة الجديدة. مطبعة مصر.القاهرة، 1943 أو 1944].

ـــــ، ومحمد عبد الله عنان، وإبراهيم المازني: السياسة المصرية والانقلاب الدستوري، القاهرة [نهاية 1930، أو بداية 1931].

ـــــ، ولدي، القاهرة، 1931.

ـــــ، ثورة الأدب، القاهرة، 1933 [يتم الاقتباس عن الطبعة الجديدة. مطبعة مصر. القاهرة، 1948].

ـــــ، حياة محمد، القاهرة، 1935. [يتم الاقتباس عن الطبعة السابعة. القاهرة، بلا. ت].

ـــــ، في منازل الوحي، القاهرة، 1937. [يتمّ الاقتباس عن الطبعة الثانية. القاهرة، 1952].

ـــــ، الصدّيق أبو بكر، القاهرة، 1942 [يتم الاقتباس عن الطبعة الرابعة، القاهرة، 1958].

ـــــ، الفاروق عمر، ج2، القاهرة، 1944.

ـــــ، موجز وضعه الدكتور محمد حسين هيكل. رئيس مجلس الشيوخ رئيس وفد مصر إلى الجمعية العامة للأمم المتّحدة عن طائفة من أعمال هذه الجمعية في الشطر الثاني من دورته الأولى المعقودة بضواحي نيويورك، ابتداءً من 23 أكتوبر سنة 1946 وذلك إلى حين مغادرته الولايات المتحدة مساء 12 نوفمبر سنة 1946، القاهرة، 1946.

ـــــ، تعليم التاريخ في نطاق العلاقات الثقافية الدولية. رسالة سعادة الدكتور محمد حسين هيكل باشا إلى مجلس الاتحاد البرلماني الدولي في نيس، 1949 (غير منشور).

ـــــ، مذكرات السياسة المصرية ج 3، القاهرة، 1951، 1953.

ـــــ، هكذا خُلِقَتْ، القاهرة، 1955 [يتم الاقتباس عن الطبعة الثالثة، القاهرة، 1959].

ـــــ، الإمبراطورية الإسلامية، والأماكن المقدسة، القاهرة، 1961.

ـــــ، بين الخلافة والمُلك، عثمان بن عفّان، القاهرة، 1964.

ـــــ، الشرق الجديد، القاهرة، بلا. ت.

ـــــ، الإيمان والمعرفة والفلسفة. القاهرة، 1964.

ـــــ، La dette egyptienne. 1912.

المراجع العربية

أمين، أحمد، حياتي، القاهرة، 1958.

أمين قاسم، المرأة الجديدة،القاهرة، [1928].

حسين، طه، أحاديث، بيروت. 1957.

ـــ، حديث الأربعاء، ج3، القاهرة، 1957 ـ 1959.

ـــ، من أدبنا المعاصر.القاهرة، 1959.

ـــ.،مستقبل الثقافة في مصر، [مترجماً إلى الإنجليزية. واشنطن 1954].

الحسيني، موسى إسحاق، الإخوان المسلمون [مترجماً إلى الإنجليزية. بيروت، 1956].

حقي، يحيى، فجر القصة المصرية.القاهرة، بلا. ت.

الحكيم، توفيق: تحت شمس الفكر،القاهرة، بلا. ت.

ـــ، يوميات نائب في الأرياف،القاهرة، بلا. ت.

ـــ، محمد،القاهرة، بلا. ت.

خالد، محمد خالد، بين يدي عمر، القاهرة، 1961.

خلف الله، محمد أحمد، الفن القصصي في القرآن، القاهرة، 1957.

الدسوقي، عمر، في الأدب الحديث، 2ج.القاهرة، 1961.

الرافعي، عبد الرحمن، ثورة سنة 1919.القاهرة، 1955.

ـــ، في أعقاب الثورة. ج3. 1959.

السباعي، مصطفى، اشتراكية الإسلام، القاهرة، بلا. ت.

ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق إ، زخاو. ج 1 ـ 9، لايدن 1905 ـ 1946.

السيد، أحمد لطفي، (محرر) الدكتور محمد حسين هيكل، القاهرة، 1958.

الشرقاوي، عبد الرحمن، الأرض، القاهرة، 1954.

شفيق، أحمد، حوليات مصر السياسية الأجزاء 1 ـ 3، القاهرة، 1926 ـ 1929.

الصعيدي، عبد المتعال. المجدّدون في الإسلام، القاهرة، بلا. ت.

ضيف شوقي. الأدب العربي المعاصر في مصر، القاهرة، 1961.

الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، ج3. نشر م. ج. غوجه، لايدن 1881 ـ 1882.

عبد الرازق، علي، الإسلام وأصول الحكم.القاهرة، 1925.

ـــ ، (محرّر) من آثار مصطفى عبد الرازق.القاهرة، 1957.

العقاد، عباس محمود، سعد زغلول سيرة وتحية، القاهرة، 1936.

ـــ ، عبقرية الصديق، القاهرة، كتاب الهلال رقم 14.

ـــ ، عبقرية خالد (كتاب الهلال رقم 15).

محفوظ، نجيب، بين القصرين، القاهرة، 1959.

المويلحي، محمد حديث عيسى بن هشام، أو فترة من الزمن، القاهرة، 1947.

ADAMS. C.C.: *Islam and Modernism in Egypt,* London 1933.

AHMED. J. M. : *Intellectual Origins of Egyptian Nationalism,* London. New York. Toronto. 1960.

BAER. Gabriel: *A History of Landownership in Modern Egypt,* 1800 -1950. Oxford 1962.

BALJON. J. M. S.: *Modern Muslim Koran Interpretation 1880 - 1960,* Leiden 1961.

BECKER. C.H.: *Islamstudien, Vom Werden und Wesen der islamichen Welt,* 2 Bände. Leipzig 1924.

BELL. R.: *Introduction to the Qur'ān,* Edinburgh 1953.

—: *The Qur'ān translated with a critical rearrangement of the Surahs.* 2 Bande, Edinburgh 1937. 1939.

BERGSON. Henri: *Schöpferische Entwicklung,* Jean 1912.

BOURGET. Paul: *Essais de psychologie contemporaine,* Paris 1899.

BRAUNE. Walther: *Der islamische Orient zwischen Verganegnheit und Zukunft. Eine geschichtstheologische Analyse seiner Stellung in der Weltsituation,* Bern 1960.

—: *Beiträge zur Geschichte des neuarabischn Schrifttums,* In MSOS XXXVI (1933). Abteilung II 117 40 _

BROCKELMANN. C. : *Geschichte der arabischen Litteratur,* 2 Bände. 2. Aufl. Leiden 1943. 1949; 3 Supplementbände, Leiden (1937 _ 1942 يُقتبس als GAL),

BUHL. Frants: *Das Leben Muhammeds,* übersetzt von H. H. Schaeder. Heidelberg 1955.

CACHIA. Pierre: *Tāhā Husain. His Place in the Egyptian Literary Renaissance,* London 1965.

CARLYLE. Thomas: *On Heroes and Hero — Worship and the Heroic in History,* London 1896 99 _ (Bd. V der Centenary Edition).

COLOMBE. M.: *L'évolution de l'Egtpte 1924 - 50.* Paris 1951.

COMTE, Auguste: *Rede über den Geist des Positivismus, eingeleitet und übersetzt* von I. Festcher. Hamburg 1956.

—: *Soziologie, übersetzt* von V. Dorn. eingeleitet von H. Waentig. 3 Bände. Jean 1923.

COULSON. N. J: A *History of Islamic Law,* Edinburgh 1964.

Enzyklopaedie des Islām. 1. Aufl. 4. Bände. Leipzig 1913 – 1936 (تقتبس als EI).

HOURANI. Albert.: *Arabic Thought in the Liberal Age 1789 - 1939,* London, NEW YORK. Toronto 1962.

HURGRONJE. C.: *Het Mekkaansche Feest,* Leiden 1880.

ISSAWI, Charles: Egypt. An Economic and Social Analysis. London 1947.

KHADDURI. M. and LIEBESNY. H. J.: *Law in the Middle East. Origin and Development of Islamic Law,* Washington 1955.

KHALIL. M.: *The Arab State and the Arab League,* Beirut 1962.

KIRK, George: *The Corruption of the Egyptian Wafd,* In MEA XIV (1963) 296 302 _.

KLINGMÜLLER. E.: *Geschichte der Wafd - Partei.* Berlin 1937.

KOHN. Hans: *Nationalismus und Imperialismus im Voederen Orient,* Frankfurt 1931.

LACOUTURE. Jean and Simone: *Egypt in Transition,* London 1958.

LANDAU, J. M.: *Parliaments and Parties in Egypt,* Tel Aviv 1953.

__: *Studies in the Arab Theater and Cinema,* Philadelphia 1958.

LANE, E. W.: *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians,* London 1895.

LAOUST, H.: *Siyāsa šar'īya. Le traité de droit public d'Ibn Taimīya.* Beirut 1948.

LAQUEUR, W. Z.: *Communism and Nationalism in the Middle East.* New York 1956.

__: (Herausgeber): *Middle East in Transition,* Studies in Contemporary History 1958.

FATTA, A.: *Le statut légal des non - musulmans en pays d'Islam.* Beirut 1958.

GARDET, L.: *La cité musulmene, vie sociale et politique.* Paris 1954.

AL _ GHAZZALI, Muhammed: *Our Beginning in Wisdom.* Washington 1953.

GIBB. H. A. R.: *Studies on the Civilization of Islam.* London 1962.

GIBB. H. A. R.. and BOWEN. H.: *Islamic Society and the West. A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East,* Vol. I: Islamic Society in the Eighteenth Century. 2 Bände, London 1950 1957 _.

GOLDZIHER. Ignaz: Die Richtungen der islamischen Koranauslegung. Leiden 1952.

__: *Muhammedanishce Studien,* 2 Bände, Nachr, Hildeshein 1961.

__: *Vorlesungen über den Islam,* Nachdr, Darmstadt 1963.

GRUNEBAUM, G.E. von: *Islam. Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition,* London 1955.

GUILLAUME, A.: *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishāq's Sīrat rasul Allāh, with introduction and notes,* London 1955.

HAIM. Sylvia G.: *Arab Nationalism. An Anthology,* Berkeley and Los Angeles 1961.

HITTI. Philip K.: *History of the Arabs from the Earliest Times to the Present,* London 1961.

HOTTINGER, Arnold: *Die Araber. Werden, Wesen, Wandel und Krise des Arabertums*, Zurich 1960.

LEVY, Reuben: *The Social Structure of Islam*, Cambridge 1957.

LLOYD OF DOLOBRAN, Viscount: *Egypt Since Cromer*, 2 Bände. London 1933. 1934.

MACDONALD, Duncan. B.: *Development of Muslims Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Lahore 1960.

MILL, John Stuart: *Die Freiheit*, Leipzig 1928.

MONTAGNE, R.: *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc*, Paris 1930.

MÜLLER, A.: *Der Islam im Morgen — und Abendland*, 2 Bände. Berlin 1885 1887 _.

MŪSA, Salāma: *The Education of Salāma Mūsā*, Leiden 1961.

NOELDEKE, Th. und SCHWALLY. Fr.: *Geschiche des Qurans*, 2 Bände. Leipzig 1909. 1919.

ÖSTRUP, J.: *Die Mauren und Marokko. Die Geschichte des westlichen Orients vom Jahre 711 bis zur Jetztzeit*, Berlin O.J.

PARET. Rudi: *Mohammed und der Koran*, Stuttgart 1957.

—.: *Der Koran in Übersetzung*, Stuttgart 1963.

RÖHRS. H.: *Jean Jacques Rousseau*, Heidelberg 1957.

RONDOT, Pierre: *L'Islam et les musulmans d'aujourd'hui*, Paris 1958.

ROSENTHAL, Erwin I. J: *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge 1958.

ROSENTHAL, F.: *The Muslim Concept of Freedom prior to the Nineteenth Century*, Leiden 1960.

ROUSSEAU, Jean - Jacques: *Über Kunst Wissenschaft. Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen*, Hamburg 1955.

RUSSEL, Lord Bertrand: *Philosophie des Abendlandes*, Frankfurt 1950.

SAFRAN, Nadav: *Egypt in Search of Political Community*, Cambridge. Massachusetts 1961.

SCHACHT, J.: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950.

SMITH, W. C.: *Der Islam in der Gegenwart. Frankfurt*, Hamburg 1963.

SPENCER, Herbert: *Education*, New York O.J.

STADELMANN. R.: *Hippolyte Taine und die politische Gedankenwelt der französischen Rechten*, In Seitschrift für die gesamte Staatswissenshaft XCII (1932) 1 50 _.

—.: *Taine und das Problem des geschichtlichen Verfalls*, In Historishe Zeitschrift CLXVII (1943) 116 35 _.

STEPPAT, Fritz: *Nationallismus und Islam bei Mustafā Kāmil. Ein Beirag zur Ideengeschichte der ägyptischen Nationalbewegung,* In Die Welt des Islams. N. S. IV (1956) 241 ff.

—: *Tradition und Säkularismus im modernen ägyptischen Schulwesen bis zum Jahre 1952,* Berlin 1964 (ungedruckte Habilitationssechrift. in Vorbereitung als BTS Bd. 3).

TAINE, Hippolyte: *Der Verstand,* 2 Bände. Bohn 1880.

—: *Histoire de la litérature anglaise,* Paris 1916.

—: *Philosophie der Kunst. Leipzig* 1902.

—: *Die Entstehung des modernen Frankreich, herausgegeben von L. Katscher.* 2 Bände. Leipzig. O. J.

—: *Nouveaux essais de critique et d'histoire,* Paris 1903.

—: *Derniers essais de critique et d'histoire,* Paris 1903.

TERRASSE, Henri: *Histoire du Maroc des origines à établissement du protectorat francais,* Bd. I und II. Casablanca 1949.

TILLIGH, Paul: *Der Widerstreit von Raum und Zeit,* Stuttgart 1963.

VATIKIOTIS, P. J.: *The Egyptian Army in Politics. Pattern for new Nations?* Bloonington 1961.

WATT, W. Montgomery: *Islamic Philosophy and Theology,* Edinburgh 1962.

—: *Muhammad at Mecca,* Oxford 1953.

—: *Muhammad at Medina,* Oxford 1956.

—: *Muslim Intellectual,* A Study of al - Ghazali. Edinburg 1963.

WEIL, Gustav: *Das Leben Mohammed's nach Mohammed Ibn Ishak bearbeitet von Abd el — Malik Ibn Hischam. Aus dem Arabischen übersetzt von Dr. Gustav Weil,* Stuttgart 1846.

WEISS, Dieter: *Wirtschaftliche Entwicklungsplanung in der Vereinigten Arabischen Republik. Analyse und Kritik der ägyptischen Wachstumspolitik,* Westdeutscher Verlag. Köln und Opladen 1964.

WELLHAUSEN, Julius: *Reste arabishen Heidentums,* Berlin 1927.

—: *Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams,* Berlin 1899.

WIDMER, G.: *Übertragungen aus der neuarabischen Literature. I. Mahmūd Taimur,* In Die Welt des Islams XIII (1932) 1 103 -.

WINKLER, Hans Alexander: *Ägyptische Volkskunde,* Stuttgart 1936.

أوروبا والشرق

من منظور واحد من الليبراليين المصريين

يلحظ قارئ هذه الدراسة التي كتبها المستشرق الألماني بابر يوهانزن - أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة هارفرد - أنّها تتبع مشروع الأديب والمفكّر المصري محمد حسين هيكل (1888-1965) في إطار تحليلها للعلاقة بين الشرق العربي وأوروبا. لهذا تكاد الدراسة تنقسم إلى قسمين كبيرين:

أما القسم الأول فيتوقّف فيه يوهانزن عند كتابة هيكل الليبرالية الطابع، ويبيّن أبعاد خطابه الذي كان ينطوي على مشروع تحديثي. وتسعى الدراسة في هذه الأثناء إلى تبيان الخيوط المعرفية والجمالية التي صاغت نسيج هذا المشروع.

ويجيء القسم الثاني من الكتاب ليرسم انكسار هذا المشروع الليبرالي الذي أدى إلى تصالح هيكل مع الإسلام والتراث العربي.

وقد سعى يوهانزن لقراءة هيكل في ضوء هذا المنظور، وحاول أن يبيّن مقدار ما تنطوي عليه إسهاماته في هذا المجال من أهمية.

المعارف العامة
الفلسفة وعلم النفس
الديانات
العلوم الاجتماعية
اللغات
العلوم الطبيعية والدقيقة / التطبيقية
الفنون والألعاب الرياضية
الأدب
التاريخ والجغرافيا وكتب السيرة

كلمة
KALIMA

أبوظبي للثقافة و التراث
ABU DHABI CULTURE & HERITAGE

ISBN 978-9948-01-554-3
9 789948 015543

cover by phxcom.com